

ابو حامد الغزالي

في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده

الجلسات العلمية لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

أَبُو جَامِدٍ الْعَزَلِيُّ
فِي الذِّكْرِ الْمُنَوَّيَّةِ السَّابِعَةِ لِمِلَادِهِ

مهرجان الغنّة إلى في دمشق
٢٧-٣١ مارس ١٩٦١

أبو حنيفة الغزالي

في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

يتضمن هذا الكتاب مجموعة الكلمات والبحوث
التي أُلقيت في المهرجان الذي أقامه
المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية
بمدينة دمشق في المدة من ١١ إلى ١٥ من شوال
سنة ١٣٨٠ الموافقة ٢٧ إلى ٣١ من مارس سنة ١٩٦١
بمناسبة مرور تسعمائة سنة على ميلاد
الإمام أبي حامد الغزالي .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

جرى المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية منذ إنشائه على سنة حميدة ، هي الاحتفال بذكرى أعلام الفكر العربي والإسلامي كلما سنحت لذلك فرصة مناسبة ؛ ولما كان أبو حامد الغزالي قد ولد في سنة ١٠٥٩ م ، فقد رأت لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس أن تنهز فرصة العام المئوي التاسع لمولده ، فتقيم مهرجاناً تحتفل فيه بذكراه ؛ احتفالاً يتناسب مع مكانته في الثقافة الإسلامية والعربية من جهة ، وفي تاريخ الفكر الإنساني كله بصفة عامة من جهة أخرى ؛ فتقدمت في ٥ / ٧ / ١٩٥٩ بمذكرة في هذا الشأن ، تقترح فيها إقامة الاحتفال بمدينة دمشق لمدة أسبوع يقع في شهر مارس سنة ١٩٦٠ ، إذ كانت دمشق هي مسرح التحول الروحي الكامل في حياة الغزالي ؛ وعرضت المذكرة على شعبة العلوم الاجتماعية بالمجلس الأعلى ، في اجتماعها المنعقد في يومي ٤ و ٥ من يوليو سنة ١٩٥٩ ، فوافقت عليها ؛ ثم رفع الأمر إلى المجلس الأعلى في اجتماعه بتاريخ ٧ / ١١ / ١٩٥٩ ، فوافق على إقامة الاحتفال في الموعد الذي يحدده مكتب المجلس من عام ١٩٦٠ ، لكن ظروفًا تتصل بالإعداد لإقامة الاحتفال وبال دعوة إلى حضوره ، قد أدت إلى إرجاء موعد الانعقاد إلى عام ١٩٦١ ، حيث تحددت له الفترة الواقعة بين ٢٧ و ٣١ من شهر مارس .

وأخذت لجنة الفلسفة والاجتماع تعد العدة لهذا الاحتفال ، فمن ذلك أنها اقترحت في جلستها يوم ١٢/٣/١٩٥٩ أن يوضع ثبت تفصيلي شامل لمؤلفات الغزالي ، وقد ووفق على الاقتراح وعهد بتأليفه إلى الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي ؛ كما أعدت خطة التنفيذ وتوجيه الدعوات في داخل الجمهورية وخارجها ؛ ولقد وافق السيد رئيس المجلس الأعلى على أن توجه الدعوات إلى الجهات الآتية :

- ١- الدول العربية .
- ٢- الدول الإسلامية غير العربية : إيران ، أفغانستان ، إندونيسيا ، باكستان ، تركيا .
- ٣- ألبانيا ، الصومال ، الهند ، غينيا ، نيجيريا ، يوغوسلافيا .
- ٤- الجامعات الآتية :
 - أ - جامعات الجمهورية العربية المتحدة .
 - ب - جامعات الدول العربية .
 - ج - جامعات أجنبية : أكاديمية العلوم بالاتحاد السوفيتي ، جامعة استانبول ، جامعة أنقرة ، جامعة طهران ، جامعة لاهور ، جامعة عليكرة .
 - ٥- المجمع اللغوي بالقاهرة .
 - ٦- المجمع العلمي العربي بدمشق .
 - ٧- المجمع العلمي ببغداد .
 - ٨- الإدارة الثقافية للجامعة العربية .
 - ٩- المستعربين : أحمد أطش (أنقرة) ، علي آصر حكمت (طهران) حلمي ضيا ألكن (استانبول) ، إبراهيم أغا شبو كشو (أنقرة) .

١٠ - المستشرقين : لويس ماسنيون (فرنسا) وقد اعتذر ، هنرى لاوست (فرنسا) ، آرثر آربرى (إنجلترا) ، فرانشسكو جابرييل (إيطاليا) ، جارسيا جومز (أسبانيا) ، هلموت ريتز (ألمانيا) .

١١ - اليونسكو .

١٢ - جمعية مسلم آزاد الإيرانية .

وكنلك وجهت الدعوة إلى جماعة من الباحثين العرب الذين عرفوا باهتمامهم بالغزالي ، فاشترك بعضهم بإلقاء بحثه في الاحتفال ، واكتفى بعضهم الآخر بإرسال بحثه لينشر ، وسيرى القارئ هذه البحوث في مواضعها من هذا الكتاب .

وفي يوم الاثنين السابع والعشرين من شهر مارس سنة ١٩٦١ ، وفي قاعة المحاضرات العامة بجامعة دمشق ، افتتح الاحتفال بكلمات السادة مندوبي المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، والسادة مندوبي الدول ؛ فألقى السيد السكرتير العام للمجلس كلمة قصيرة يمهدها لكلمة الافتتاح التي ألقاها السيد وزير الثقافة والإرشاد القومي — نيابة عن السيد رئيس المجلس — ، وتلاه السيد مقرر لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس ، ثم تعاقب مندوبو الدول بكلماتهم ، فتكلم مندوبو أفغانستان ، وغينيا ، والجزائر ، والسودان ، والهند ، وباكستان ، واليونسكو .

ولبت المهرجان قائماً أيام الثلاثاء والأربعاء والخميس والجمعة (٢٨ - ٣١ من مارس) يعقد جلساته في الصباح وفي المساء ؛ وتولى السيد الدكتور إبراهيم بيومي مذكور رئاسة الجلسات .

وقد رتب كلمات الباحثين في هذا الكتاب بترتيب إلقائها ، ثم أثبتنا في آخر الكتاب البحوث التي أرسلها أصحابها الذين لم تسمح لهم ظروفهم بالحضور .

ولقد تناولت البحوث جوانب متعددة من حياة الغزالي وفكره ، فخمسة بحوث تناولت حياته : في بغداد ، وفي دمشق ، وصلته بالمغرب ، وحقيقة مرضه وشخصيته ؛ وبحثان في منهجه ، وأربعة بحوث في تصوفه : أحدها في معرفة الغيب ، والثاني في حاسته الدينية ، والثالث في مفهوم الحب عنده ، والرابع في تصوفه كما يبدو في الشعر المنسوب إليه ؛ وخمسة بحوث في فلسفته : أحدها في مصادره اليونانية ، والثاني في فلسفته الدينية ، والثالث في العلية والاتفاق ، والرابع في الغزالي الفيلسوف ، والخامس في الغزالي المفكر ؛ وبحث في أثر الغزالي في الحياة العقلية والروحية في الإسلام ، وبحثان في الأخلاق عند الغزالي : أثره في الأخلاق ، ومعاني الجوانبية في فلسفته الخلقية ، وبحثان في علم النفس ، أحدهما في تحليل الحسد ، والثاني في وظائف النفس ؛ وبحث في فلسفة السياسة ، وبحث في الاجتماع موضوعه تحديد النسل ، وبحثان في التربية ، وبحثان في الفقه : أحدهما في الزكاة والآخر في الاجتهاد ؛ وغير ذلك من بحوث تناولت جوانب فرعية كثيرة .

وسيجد القارئ كلمة وافيه .. ألقاها السيد رئيس الجلسات في الجلسة الأخيرة من المهرجان ، ليلخص بها الاتجاهات التي شملتها هذه البحوث .

وختم المؤتمر أعماله بتوصيات لتخليد ذكرى الغزالي .

زكي نجيب محمود
عضو لجنة الفلسفة والاجتماع

١٧ أكتوبر ١٩٦١

عهدت لجنة الفلسفة والاجتماع إلى الدكتور زكي نجيب محمود عضو اللجنة الإشراف على إخراج أعمال هذا المهرجان والتقديم لها .

برنامج الاحٲفناہل

الاثنين ١١ من شوال (٢٧ من مارس)

الساعة السادسة مساء

حفلة الافتتاح

كلمات الافتتاح :

- الأستاذ يوسف السباعي سكرتير عام المجلس ، يقدم لافتتاح المهرجان
- كلمة السيد ثابت العريس وزير الثقافة والإرشاد القومي ، بالنيابة عن السيد رئيس المجلس
- كلمة السيد الدكتور عبد الكريم اليافي مقرر لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس

كلمات الوفود :

- الدكتور إسحق موسى الحسيني ... الأمانة العامة لجامعة الدول العربية
- السيد السفير صلاح الدين السلجوق أفغانستان
- الأستاذ الشيخ إبراهيم القطان ... الأردن
- الدكتور وقار همداني الباكستان
- الأستاذ محمد الفسيوي الجزائر
- الأستاذ أحمد حسن فضل السودان
- الدكتور مصطفى جواد ... العراق - جامعة بغداد
- السيد محمد فودي ثوري غينيا
- الأستاذ محمد جواد مغنية لبنان
- الأستاذ علي أبو بكر نيجيريا
- الأستاذ خواجه غلام سيدين ... الهند
- الدكتور م . عمر الدين ... الهند
- الأستاذ نديم فليبوشتس ... يوغوسلافيا
- الأستاذ مها لنجم اليونسكو
- الأستاذ جائلين ثمين إندونيسيا

الثلاثاء ١٢ من شوال (٢٨ من مارس)

صباحاً : الساعة ١٠ - ١

- السيد السفير صلاح الدين السلجوق « أفغانستان » ... أثر الإمام الغزالي في الأخلاق
- الدكتور محمد ثابت الفندى ... من فلسفة الدين عند الغزالي
- الأستاذ ضياء ألكن « تركيا » ... Les Traductions en Turc ...
de certains livres d'Al-Ghazzali.
- الدكتور عثمان أمين ... الجوانب الأخلاقية عند الغزالي
- الدكتور عبد الحليم محمود ... الإمام الغزالي ومعرفة النبي
- الدكتور محمود قاسم ... العقل والتقليد في مذهب الغزالي

مناقشة

*

مساء : الساعة ٥ - ٧

- الدكتور إبراهيم بيومي مذكور ... الغزالي الفيلسوف
- الدكتور عبد الرحمن بدوي ... الغزالي ومصادره اليونانية
- الدكتور م. عمر الدين « الهند » ... Al Ghazzali's conception ...
of love with special references to the love of God.
- الدكتور زكي نجيب محمود ... القصيدة الثابتة للإمام الغزالي
- الأميرة فاريشتاج . دي زايباس « باكستان » ... Considerations on Al-
Ghazzali's Pragmatical and Mystical approach to "Zakat".

مناقشة

(ن)

الأربعاء ١٣ من شوال (٢٩ من مارس)

صباحاً : الساعة ١٠ - ١

- الدكتور محمد الهاشمي « العراق » العملية والاتفاق في رأي الإمام الغزالي.
- الدكتور عمر فروخ « لبنان » رجوع الغزالي إلى اليقين
- الدكتور أحمد فؤاد الأهواني الحاسة الدينية عند الغزالي
- الدكتور عثمان شاهين « السودان » نظرية المعرفة عند الغزالي
- الأب فريد جبر « لبنان » مع الغزالي في صميم تفكيره

مناقشة

(غس)

الخميس ١٤ من شوال (٣٠ من مارس)

صباحاً : الساعة ١٠ - ١

- فضيلة الشيخ إبراهيم القطان « الأردن » الفزالي المربي والمعلم
- الأستاذ على أبو بكر « نيجيريا » الفزالي أعظم مجدد عرفه العالم أجمع
- الدكتور عبد الكريم الياق النسل وقضية تحديده عند الفزالي
- الدكتور حسن الساعاتي المنهج الوصفي عند الفزالي
- الدكتور محمد عبد المعز نصر فلسفة السياسة عند الفزالي
- الأستاذ خالد معاذ الفزالي في دمشق

مناقشة

*

مساء : الساعة ٥ - ٧

- الدكتور مصطفى جواد « العراق » عصر الإمام الفزالي
- الأستاذ الشيخ محمد جواد مغنية « لبنان » مصدر المعرفة عند الفزالي
- الدكتور على سامي النشار موقف أهل السنة من أبي حامد الفزالي
- الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة الفزالي الفقيه

مناقشة

-(ع)

الجمعة : ١٥ من شوال (٣١ من مارس)

صباحاً : الساعة ٩,٣٠ - ١١,٣٠

- الأستاذ الشيخ محمد بهجة البيطار حجة الإسلام أبو حامد الغزالي
- الأستاذ تيسير شيخ الأرض نظرية المعرفة عند الغزالي
- الدكتور محمد مهدي علام الحسد عند الغزالي
- الأستاذ عبد الكريم العثمان وظائف النفس عند الغزالي
- الأئمة هيام النويلاتي تجربة الشك عند الغزالي
- الأستاذ يوسف الشاروني موازنة بين آراء الإمام الغزالي
- والقديس أوغسطين
- الأستاذ الشيخ محمد المنتصر الكتاني الغزالي والمغرب

مناقشة

*

٧ - الساعة ٥ - مساءً

مناقشة

- الدكتور إبراهيم بيوي مذكور تلخيص أعمال المهرجان
- التوصيات

(ف)

المحتوى

صحيفة

(٧)

مقدمة بقلم الدكتور زكى نجيب محمود

(١١)

برنامج الاحتفال

كلمات الافتتاح :

- الأستاذ يوسف السباعي يقلم لافتتاح المهرجان ٥
- كلمة الأستاذ ثابت العريس وزير الثقافة والإرشاد القوي ٧
- بالنيابة عن السيد رئيس المجلس ١١
- كلمة الدكتور عبد الكريم الياني مقرر لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس ١١

كلمات الوفود :

- كلمة الدكتور إسحق موسى الحسيبي ، عن الأمانة العامة لجامعة الدول العربية ١٩
- كلمة السيد السفير صلاح الدين السلجوق ، عن جمهورية أفغانستان ٢٣
- كلمة الأستاذ الشيخ إبراهيم القطان ، عن المملكة الأردنية الهاشمية ٢٥
- كلمة الدكتور وقار همداني ، عن جمهورية باكستان ٢٧
- كلمة الأستاذ محمد الفسيري ، عن الجمهورية الجزائرية ٢٩
- كلمة الأستاذ أحمد حسن فضل ، عن الجمهورية السودانية ٣٣
- كلمة الدكتور مصطفى جواد ، عن الجمهورية العراقية ٣٥
- كلمة السيد محمد فودي توري ، عن جمهورية غينيا ٣٧
- كلمة الأستاذ الشيخ محمد جواد مغنية ، عن جمهورية لبنان ٤٣
- كلمة الأستاذ علي أبو بكر ، عن نيجيريا ٤٥
- كلمة الأستاذ خواجه غلام سيدين ، عن جمهورية الهند ٤٧
- كلمة الدكتور م. عمر الدين ، عن جمهورية الهند ٥٣
- كلمة الأستاذ نديم فليبوتش ، عن جمهورية يوغوسلافيا ٥٥
- كلمة الأستاذ مها لنجم ، عن اليونسكو ٥٩
- كلمة الأستاذ جانلين ثمين ، عن إنдонيسيا ٦١

(٦)

صحيفة

البحوث التي أقيمت في المهرجان :

- ١ - أثر الإمام الغزالي في الأخلاق للسيد السفير صلاح الدين السلجوق ٦٩
- ٢ - من فلسفة الدين عند الغزالي للدكتور محمد ثابت القندي ٨٣
- ٣ - التراجعات التركية لبعض مؤلفات الغزالي للأستاذ حلمي ضياء الكن ١١١
« باللغة الفرنسية »
- ٤ - الجوانب الأخلاقية عند الغزالي للدكتور عثمان أمين ١٣١
- ٥ - الإمام الغزالي ومعرفة الغيب للدكتور عبد الحليم محمود ١٥١
- ٦ - العقل والتقليد في مذهب الغزالي للدكتور محمود قاسم ١٦٧
- ٧ - الغزالي الفيلسوف للدكتور إبراهيم بيومي مذكور ٢٠٩
- ٨ - الغزالي ومصادره اليونانية للدكتور عبد الرحمن بدوي ٢١٩
- ٩ - مفهوم الحب عند الغزالي مع إشارة خاصة إلى
الحب الإلهي للدكتور م. عمر الدين ٢٣٩
« باللغة الإنجليزية »
- ١٠ - القصيدة النائية للإمام الغزالي للدكتور زكي نجيب محمود ٢٥٧
- ١١ - نظرة الغزالي إلى الزكاة من الناحيتين العملية والتصوفية للأديرة فارشتاج . دي زاياس ٢٧١
« باللغة الإنجليزية »
- ١٢ - العلية والاتفاق في رأي الإمام الغزالي للدكتور محمد الهاشمي ٢٨٩
- ١٣ - رجوع الغزالي إلى اليقين للدكتور عمر فروخ ٢٩٥
- ١٤ - الحاسة الدينية عند الغزالي للدكتور أحمد فؤاد الأهواني ٣٤١
- ١٥ - نظرية المعرفة عند الغزالي للدكتور عثمان عيسى شاهين ٣٥٩
- ١٦ - مع الغزالي في صميم تفكيره للدكتور الأب فريد جبر العازاري ٣٧٩
- ١٧ - الإمام الغزالي المعلم والمرقي للأستاذ الشيخ إبراهيم القطان ٣٩٣
- ١٨ - أنفزالى المجدد للأستاذ علي أبو بكر ٤٠٥
- ١٩ - النسل وقضية تحديده عند الغزالي للدكتور عبد الكريم الباني ٤١٣
- ٢٠ - المنهج الوضعي عند الإمام الغزالي للدكتور حسن الساعاتي ٤٣١
- ٢١ - فلسفة السياسة عند الغزالي للدكتور محمد عبد المنز نصر ٤٤٩
- ٢٢ - دمشق أيام الغزالي للأستاذ خالد معاذ ٤٧٧
- ٢٣ - عصر الإمام الغزالي للدكتور مصطفى جواد ٤٩٣
- ٢٤ - مصدر المعرفة وحقيقة الكشف عند الإمام الغزالي للأستاذ الشيخ محمد جواد مغنية ٥١١

(ر)

صحيفة

- ٢٥ - الفزالي الفقيه للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ... ٥٢٣
- ٢٦ - حجة الإسلام أبو حامد الفزالي للأستاذ الشيخ محمد بهجة البيطار ... ٥٨٩
- ٢٧ - نظرية المعرفة عند الفزالي للأستاذ تيسير شيخ الأرض ... ٥٩٥
- ٢٨ - الحسد عند الفزالي للدكتور محمد مهدي علام ... ٦١٧
- ٢٩ - وظائف النفس عند الفزالي للأستاذ عبد الكريم العثمان ... ٦٣٥
- ٣٠ - تجربة الشك عند الفزالي للأنسة هيام النويلاتي ... ٦٧١
- ٣١ - موازنة بين آراء الإمام الفزالي والقديس أوغسطين للأستاذ يوسف الشاروني ... ٦٨١
- ٣٢ - الفزالي والمغرب للأستاذ الشيخ محمد المنتصر الكتاني ... ٦٩٩

تلخيص أعمال المهرجان للدكتور إبراهيم بيومي مذكور ... ٧١٩

التوصيات ٧٢٧

*

البحوث التي أرسلها أصحابها ولم تلق في المهرجان :

- ٣٣ - أثر الفزالي في توجيه الحياة العقلية والروحية في الإسلام للدكتور أبو العلا عفيفي ... ٧٣٣
- ٣٤ - منهج الفزالي في البحث عن الحق للأستاذ عبد الحميد حسن ... ٧٥٣
- ٣٥ - التربية عند الفزالي للأستاذة فتحية سليمان ... ٧٦٣
- ٣٦ - مفتاح شخصية الفزالي ، هل شك حجة الإسلام ؟ للأستاذ الشيخ محمد الصادق عرجون ... ٨٢٩

أَبُو جَامِدٍ الْغَزَّالِيُّ
فِي الذِّكْرِ الْمُنَوَّيَّةِ التَّاسِعَةِ لِمِيلَادِهِ

الاثنين ٢٧ من مارس سنة ١٩٦١
جلسة افتتاحية
في المساء

كَلِمَاتُ الْاِفْتِنَاهِ

الأستاذ يوسف السباعي سكرتير عام المجلس يعتدّم لافتتاح المهرجان

في هذه المدينة الزاهرة . . في دمشق الفيحاء . . منذ تسعة قرون خلت
تألّق نجم من نجوم الفقه والكلام والتصوف فشع في ميادين الفكر العالمي وأغنى
ثقافة العرب بتراث خالد ومورد دفاق لا ينضب معينه على مدى الأيام .

منذ تسعة قرون نشأ الإمام أبو حامد الغزالي في قرية من قرى الشرق
ووهب حياته لخدمة العلم والبحث عن الحقيقة . وفي سبيل ذلك ارتحل إلى
كثير من البلاد العربية وتألّق نجمه في بغداد عند ما قام بالتدريس في المدرسة
النظامية ثم ترك الحياة الدنيا باحثاً عن أنواع من المعرفة أراد أن يتلوقها
ويعانيها فولى وجهه شطر بلاد الشام وقصد دمشق الفيحاء حيث أقام فيها فترة
من حياته عكف فيها على التأمل والتفكير والتأليف .

وفي هذه المدينة الخالدة التي شهدت مرحلة من أهم مراحل حياته الروحية
نلتقى اليوم تخليداً للذكرى المئوية التاسعة لمولد هذا المفكر الإنساني الكبير الذي
تألّق في ميادين الفقه والكلام والتصوف .

أبها الأخوة :

يتفضل بافتتاح المهرجان الذي نظمه المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب
والعلوم الاجتماعية نيابة عن السيد الأستاذ كمال الدين حسين رئيس المجلس ،
السيد الأستاذ ثابت العريس وزير الثقافة والإرشاد القومي .

الأستاذ ثابت العريس
وزير الثقافة والإرشاد القومي
بالتبليغ عن السيد رئيس المجلس

أيها السيدات والسادة :

من حق الوفاء للتراث العربي ، أن نحكي ذكرى فيلسوف ، كان في عصره
« حجة الإسلام » ، وكان أحد البناة لصرح الحضارة العربية ، فرفع شأن
الفكر وأخلص للحقيقة الروحية والعقلية :

ومن حق الوفاء للفكر ذاته أن نعقد اليوم حلقة بحث يتدارس فيها
المتقنون العرب وغير العرب ، أفكار فيلسوف ومربٍّ ومتصوف ، أحدثت
فلسفته وأفكاره ثورة في مجرى العقل البشري ، وتحولا خطيراً في اكتناه
أسرار الكون ، وتعمقاً أصيلاً في معرفة الحقائق الخالدة .

فلقد كان أبو حامد الغزالي ، حجة الإسلام ، وأحد زعماء التصوف ،
لا في الحضارة العربية وحدها بل في تاريخ التصوف الإنساني كله ، دفقة من
دفقات الروح المتوهجة ، وتوقداً من توقدات الذهن المبدع ، وإشراقاً من
إشراقات النفس الصافية ، التواقة إلى الكمال الأسمى والخير المطلق .

لم يكن بالمتصوف النزاع إلى التأمل الصرف فقط ، ولا بالمفكر الميال إلى
العزلة عن الأمور التي تشغل المجتمع بل كان همه أن يسهم في تحسين حال
الإنسان ، وأن يعلو به في مراتب الحياة الروحية والنفسية والجسمية ، كان
يجب الفضيلة لذاتها ، ويجب للمجتمع أن يكون فاضلاً ، ويجب للإنسان أن
يسير في معارج السمو والكمال .

فعاش حياته في مجاهدة نفسه ، ومغالبة أهوائه ، وتحرير روحه وعقله
مما يقيدهما من أوهام وشوائب . وآمن بالحقيقة ، ونذر نفسه لها خادماً .

فقال : « وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور رأبي وديدي ، من أول أمرى ، وريعان عمرى . غريزة وفطرة من الله ، وضعنا في جبلى ، لا باختيارى وحيلى » .

وكافح الضلال والجهل ، وأراد للعقل أن يسبر الطبيعة ، وأن يكتنه أسرارها ، لينطلق في مجالات الإبداع والفهم . وأدرك أن المعرفة الصحيحة لا تيسر للعقل إلا إذا توصل إلى اليقين ، إلى العلم الحقيقى . فقال :

« إنما مطلوبى العلم بحقائق الأمور . فلا بد من طلب حقيقة العلم . ما هى ؟ فظهر لى أن العلم اليقيني هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك . بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين ، مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقبل الحجر ذهباً والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً » .

وهكذا فتح أبو حامد الغزالي ، في عصور الظلام التى كانت تروح تحتها أكثر شعوب العالم ، فتح الآفاق الرحبة للتفكير الحديث ، وشق الطريق أمام العقل العلمى ، وسبق بقرون خمسة على الأقل ، ديكارت وسائر المفكرين الذين وضعوا قواعد البحث العلمى ، وما نجم عنها من تطور هائل في حياة البشر وتفكيرهم ، وأسلوب فهمهم للطبيعة وتسخيرها لثورتهم .

وهكذا كان الغزالي أميراً من أمراء الفكر النير في تاريخ الحضارة العربية ، وفي تاريخ الحضارة الإنسانية كلها .

ورغم وفاته للعقل والعلم ، فلقد ظل مصير الإنسان شاغله الأول . إنه يريد السعادة لأبناء قومه . ولكن السعادة المثلى لا تنال إلا بالانصراف عن بهرج الحياة الدنيا وزينتها ، وإلا بالاستغراق بالعمل الصالح وبالتطلع إلى الملاء الأعلى والارتقاء بالنفس إلى ما يسمونها . وهكذا صرف الغزالي خلاصة حياته لبلوغ الحقيقة المثلى ، الحقيقة الإلهية ، عازفاً عن الدنيا وزخرفها .

أيها السيدات والسادة :

إن لنا وللأجيال المعاصرة ، في حياة الغزالي وآثاره دروساً مليئة بالعبرة والموعظة . فعسى أن يظفر المهرجان الذي تعقدونه في ذكرى هذا المتصوف العظيم ، بتوجيه المزيد من اهتمام الباحثين والمفكرين إلى ما تحفل به آثاره من عميق الحكمة ، وثاقب النظرة ، وأصيل الفكرة .

وإن جمهوريتنا لتفخر بإقامة هذا المهرجان الذي تحيي فيه ذكرى وجه من وجوه الحضارة العربية المتألقة عرفاناً منها بما أسداه المفكرون العرب في غابر العصور ، من أباد على نهضة الأمة العربية ، وعلى تطور الفكر البشري ، وعلى السير بالإنسان في طريق الخير والفلاح .

وإن جمهوريتنا لتفخر وتعز بما توليه من عناية لشئون الفكر ، وإعلاء قدر المفكرين والعلماء . وهي بهذا تهتدي بتوجيهات رئيسها المقدي ، الذي لا يدع مناسبة إلا ويشجع فيها رجال الفكر ، وأبطال الحكمة ، وهداة المجتمع ، ذلك بأن هذه الجمهورية عازمة على أن تعيد أمجاد أمتنا السالفة، وأن تواصل السير في رحاب التقدم والبناء ، وأن تسهم إيجابياً في إقامة الحضارة الإنسانية الحديثة .

وإنني باسم المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، أرحب بجميع السادة الأكارم الذين تفضلوا فلبوا دعوتنا إلى الاشتراك في هذا المهرجان ، وأرجو لهم طيب الإقامة في دمشق ، وأتقدم بالشكر إلى جميع من أسهموا في تحقيق عقد هذا المهرجان . وأنا واثق من أن هذه الندوة الفكرية الفلسفية التي تنعقد حول شخصية الغزالي ستتمخض عنها أطيب الدراسات والبحوث التي ستكون ثروة ثقافية جديدة تضاف إلى تراثنا الفكري الشامخ . والسلام عليكم .

الدكتور عبد الكريم السيّام في المقرر العام للجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس

يسعد لجنة الفلسفة والاجتماع في الإقليم أن تشاركوها في هذا المهرجان الفكري الذي تحيي فيه ذكرى إمام من أئمة الفكر الإنساني وتتناول فيه بالدراسة والتحليل جوانب متعددة من تفكيره الواسع الأصيل . وهي في ذلك تقدم إليكم أجمل التحية وتخصمكم بأكرم الترحيب ونعرب لكم عن أفضل الشكر .

وليس مثل هذا المهرجان الفكري إلا جزءاً ضئيلاً من نشاط هذه اللجنة وأعمالها فهي منذ تكوينها في ظلال المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية لم تأل جهداً في متابعة النشاط الفلسفي والاجتماعي في الجمهورية العربية المتحدة ولم تنخر وسعاً في القيام بجانب من العمل التخطيطي الضخم الذي ينجز المجلس في مختلف الميادين الغنية والأدبية والاجتماعية . ولقد وضعت اللجنة خطة للسنوات الخمس في مجال اختصاصها وقدمت توصيات مختلفة ؛ قسم منها رهن الإنجاز وقيد التحقيق وذلك لرعاية الدراسات الفلسفية والبحوث الاجتماعية ولتنشيطها وكفالتها . وأغلبية توصياتها بطبيعة الحال تنظر إلى الحاضر وتستشرف إلى المستقبل وتستفيد من تجربتنا القومية الفكرية الحاضرة ومن تجارب الأمم الأخرى الفكرية وحضاراتها . ولكنها زيادة على ذلك عمدت إلى تراثنا الفكري الرحب الرائع التليد فخصته بعنايتها الزائدة وآثرته باهتمامها البالغ وسلكت في العناية والاهتمام سبلاً متعددة من تأليف ووضع بحوث وتعريف وتحقيق وأمثاله . وإن مهرجان الغزالي هذا وجه من عنايتها بالتراث الفكري العالمي الخالد وسبيل من سبل تعريفه والتنويه به والاستفادة من مزاياه وخصائصه وأصالته ووسيلة لتوكيد ما فيه من قيم رفيعة ، واللجنة إذا فعلت ذلك فتنفيذاً لبعض غايات المجلس الأعلى إذ جرت عادته على تكريم الأجداد

الفكرية وتخليد القيم العالية وتمجيد النبوغ الإنساني بجميع صورته وأشكاله .
وكل ذلك تأييد لوجوه النهضة الواسعة التي نشهدها في جميع الآفاق وتمكين
لروح الثورة الجديدة الخلاقة التي نعيشها في جميع الميادين .

إن الغزالي نجم متألق من جملة نجوم الفكر التي تزخر بها سماء الحضارة
العربية الإسلامية . ولقد أنهزنا فوات نحو من تسعمائة سنة على ميلاده لنحجي
ذكره الفكرية المخلدة . فلقد ولد هذا الإمام في مدينة طوس بخراسان سنة
٤٥٠ هجرية وهي تقابل سنة ١٠٥٩ ميلادية وتوفي سنة ٥٠٥ هجرية . وهي
تقابل سنة ١١١١ ميلادية .

ويستبين من هذا التوقيت أن مرور تمام تسعمائة سنة على ولادته إنما
صادف منذ سنتين حين تقرر إقامة هذا المهرجان . ومن المعلوم أن فكر
الغزالي بطبيعته كان في توقده وسموه ونشاطه يعتمد على خاصية تبين الحدود
المتغايرة المتقابلة في كل قضية يتناولها ، وهذا ما أورثه أناة وريثاً وتبصراً
في إنجاز ما كان يعزم عليه . وهو يقص علينا مثلاً في كتابه «المنقذ من الضلال»
لما وطد النية على الزهد في الجاه والمكائنة والدنيا التي وصل إليها ببغداد عند
قيامه بأعباء التدريس في المدرسة النظامية كيف لبث قريباً من ستة أشهر
يعاني إلحاح هذه النية حتى أنجزها وأتى بلاد الشام وكذلك يحدثنا في الكتاب
نفسه كيف تمهل ليخرج من عزلته التي اختارها ويلهب بعد لأي إلى
نيسابور للتعليم في مدرستها النظامية أيضاً . وكانت طبيعة هذا الفكر المتبصر الذي
يختار أفضل الظروف قد تجاوزت حياة الغزالي فلا بدت ذكره عند ما تقرر
لحياتها فتأخر مهرجان هذه الذكرى ليصطفى أبداع الظروف الزمنية
والسياسية فاختار ربيع هذه السنة المتألق الجميل المستبشر وغب أفراح العيد
الثالث لوحدتنا الغالية :

ولكن الغزالي كما امتاز بتوقد الذكاء وسمو الفكر امتاز بالمرونة العجيبة
وكأن هذه المرونة قد لاحقت ذكره أيضاً إذ يصح أن نحتفل في هذا العام
بالذكرى الخمسين بعد الثمانمائة لوفاته .

ولقد اختار المجلس الأعلى مدينة دمشق لإحياء تلك الذكرى لأن أبا حامد الغزالي لما ترك التدريس ورفض الجاه والمكانة والدنيا وسلك سبيل التصوف قدم دمشق واعتكف في المنارة الغربية من جامعها الأموي وهي التي يدعوها بعض المؤلفين بالصومعة الغربية . وفي الجامع نفسه حتى الآن زاوية تدعى الزاوية الغزالية نسبة إليه أيضاً . فلمشقة كانت مركز التحول العميق لحياته النفسية . وقد ألف الإمام فيها طائفة من كتبه ورسائله . ويروى أنه ألف كتابه العظيم إحياء علوم الدين أو آتمه في دمشق .

يلوح لنا في الإمام الغزالي المفكر الإنساني أولاً ؛ فهو قد عالج أمهات القضايا الفلسفية التي شغلت كبار المفكرين والفلاسفة من قبله ومن بعده ووقف منها موقفاً أصيلاً واتجه انجهاً مجدداً . لقد تأمل طبيعة المعرفة الإنسانية وأدرك مدى قدرة الحواس والعقل في الوصول إلى الحقيقة وتبين كنهه ففكر في الزمان والمكان وربط بينهما في النشوء والتكون . وكذلك نفذ إلى معنى العلية أو السببية ومن أصالة هذا المفكر أنه انتهى في استبانة فكرة السببية التي هي عند التحليل من أنعمض الفكر وأشدّها اتصالاً بالعلم إلى معنى هو الذي أصبح متداولاً في فلسفة العلم الحديثة في العصر الحاضر . وكذلك تناول قضايا فلسفية متعددة سوف يجلو السادة العلماء المشتركون في هذا المهرجان جوانب معالجة الغزالي لها ومشاركته الأصيلة في تقديم حلولها أو إبراز عناصرها المشتبكة . وإلى جانب القضايا الفلسفية الكبرى بحث كثيراً من الاعتبارات المنطقية والنفسية والتربوية والخلقية والاجتماعية وكتبه المتعددة الكثيرة ينبوع ثر للباحث عن وجهات النظر هذه في تاريخ الفكر الإنساني .

فلا غرو إذن أن يمجّد أبو حامد العلم والعقل . فهو الذي كتب في إحيائه :

« العلم فضيلة في ذاته وعلى الإطلاق من غير إضافة » .

وكتب أيضاً :

« العقل متبع العلم ومطلعه وأساسه والعلم يجري منه مجرى الثمرة

من الشجرة والنور من الشمس والروية من العين » .

ولكنه ربط العلم بالعمل ورفع مكانة العلماء العاملين المعلمين
فقد قال في إحيائه أيضاً :

« من عليم وعمل وعلم فهو الذي يدعى عظيماً في ملكوت
السموات فإنه كالشمس تضيء لغيرها وهي مضيئة في ذاتها » .

ثم يلوح لنا في الإمام الغزالي المفكر الإسلامي العظيم . فهو من هؤلاء
الأعلام الذين فهموا روح الدين واتجاهه القويم وأحاطوا بأصوله وبقضاياها
الفقهية وأغنوها باعتباراتهم الفكرية الفلسفية النافذة . كما أن له صفة أخرى
فهو إلى جانب اتجاهه الديني الشرعي . تأثر بالتصوف وسلك سبيله فلم يقتصر
مثل هذا المفكر المتشوف المستشرف على الإحاطة بأنواع المعرفة الفلسفية
والدينية التي كانت شائعة في عصره وعلى تعليمها والتبريز فيها بل سار في
طريق التجريد وعانى تلك التجربة النوقية الفريدة . وكان تفقهه على المذهب
الشافعي وتأثره بما كتب متعلموه من أمثال المحاسبي وأبي طالب المكي من
جهة وطبيعة إحساسه المرفه وضميره المخلص من جهة ثانية وحبّه للمجهول
وسعيه لمعرفة من جهة ثالثة كل ذلك دفعه إلى إثارة التجربة اللدنية الخاصة .
لقب شعر بضرورة التأمل الفكري الخالص ولو بعض الأمد بغية الخروج منه
للإصلاح والتأثير العميق كالمثقفز يجمع قواه لكي ينطلق من جديد إلى الأمام .

وكذلك يلوح لنا في الإمام الغزالي المفكر الذي أغنى الثقافة العربية
بآثاره وتفكيره وبيانه . فلقد كتب مؤلفاته بالعربية وزاد بيانها الأدبي
والفكري بأسلوب بليغ حي نابض بالحياة لم يستصعب عليه أعمق المعاني
الفلسفية والنفسية ولم يشمس على قلمه أدق حركات الفكر وأنغمض خلجات
النفس الإنسانية .

لقد نسب إلى الغزالي مئات الكتب والرسائل . ولكن المعروف منها يزيد
على المائتين . ولقد عهد المجلس الأعلى إلى أحد أعضاء لجنة الفلسفة والاجتماع
في الإقليم الجنوبي أن يحصر مؤلفات الغزالي في كتاب ويبين المطبوع منها

والخطوط والصحيح والمنحول والمعروف والمجهول وقد تم إعداد الكتاب وطبعه تهيئة لهذا المهرجان الضخم .

كذلك تعاون المجلس الأعلى في الإقليم الشامي وإدارة دار الكتب الظاهرية بدمشق في إعداد معرض تجلى فيه كتب الغزالي المطبوعة والخطوة المتوافرة في تلك الدار الكريمة وذلك في زاوية من هذا المدرج الذي نحن فيه وقد رحبت بذلك إدارة جامعة دمشق .

ولا يخفى ما في مثل المعجم الذي يحصر مؤلفات الغزالي ، وما في مثل هذا المعرض من وسيلة جيدة للتعريف بآثار الغزالي وتيسير الرجوع إليها ولا سيما بين المختصين والأساتذة وطلاب الجامعة .

ثم إن الغزالي بعد كل ذلك كان يرجو أن يكون المصلح الذي يروي أنه يأتي على رأس كل مائة سنة وقد حصلت في زمنه حركات سياسية وفكرية ومذهبية شعر بخطورها وخصص فكره الثاقب وقلمه المبين لمكافحتها ، ويمكن أن يعتبر الغزالي نموذجاً للمفكرين الذين أثروا في مجتمعهم بالفكر والبيان تأثيراً أشد من وقع السلاح وأقوى وأطول من فعل العتاد . وقد شهد في آخريات حياته أكبر آفة عرفها البلاد العربية وهي بداية الحروب الصليبية حيث تعاون العرب مسلمين ومسيحيين على رد أمواجها العاتية في الأحقاب التالية .

وكذلك كان الغزالي نموذجاً للإخلاص في حياته الشخصية وتجربته الروحية فلا نكاد نجد فرقاً بين ما كتب وبين التجارب النفسية والفكرية التي عاناها . وقد قص أطرافاً من ذلك في كتابه الجميل «المنقذ من الضلال» فهو كتاب من أعلى تراث الترجمات الفكرية الذاتية في ميدان الأدب العالمي يمتاز فضلاً عن روعة بيانه وطلاوته بأهمية الموضوعات التي تعرض لمعالجتها فيه . هذا وإن آخر لفظ فاه الإمام الغزالي به كما يروي ابن كثير لما سأله بعض أصحابه وهو في السياق أن يوصيه قوله : «عليك بالإخلاص» ، ولم يزل يكررها حتى مات .

سيداتي وسادتي :

نحن الآن في تبشير الربيع وفي غضارة رونقه الخير المعطاء الخصب ولكن خصب الربيع وجماله الجديد وثرأه وعطاءه إنما يستند كل ذلك إلى طبيعة الأرض وإلى تاريخها وإلى المراحل السابقة التي عرفت إلى الأمطار الغزيرة التي روتها . وكلما أثر باطن الأرض جادت بأزهارها الغضيرة وثمراتها الوفيرة . وكذلك طبيعة تفتح ثقافتنا في العصر الحاضر فمن الوفاء لها ولأنفسنا وللإنسانية أن نبحث عما استمر فيها من قيم رفيعة وما تضمنته من أفكار عالية وما اشتملت عليه من تجارب أصيلة ماضية ، لنؤلف بعناصرها المختلفة لحمة حاضرتنا ومستقبلنا ولنضيف إليها مكتسبات الحضارة الإنسانية ونهيئ المجال لمشاركة الأجيال الناشئة في موكب الحضارة المقبلة .

وإنا لنشعر في هذه المرحلة التي نجتازها من تاريخ نشوتنا القومي بمثل هذا الربيع الخصب الخلو حيث النشاط غزير في كل ميدان وحيث النمو ظاهر في كل مضمار وعلينا أن نحوط بخيرات هذا النشاط وهذا النمو بكل قوانا متجمعة ومتكافلة .

وليس إحياء ذكرى الغزالي إلا جانباً يسيراً من ذلك النشاط الفكري الذي يتجاوز الغزالي وظروفه التاريخية ليؤكد أسمى عناصر تفكيره وأصلها ، والدليل الواضح على هذا التجاوز الحاصل هو أن المجلس الأعلى نفسه يحتفل غب انتهاء هذا المهرجان بمفكر آخر ليس أضعف أصالة من الغزالي ولا أقل جرأة ولا إقداماً ، وهو نفسه قد انتقد الغزالي في بعض الاعتبارات وإن الفكر ليحيا بالمناقشة ويتجدد بالحرية ويتوطد بالنور .

ومهرجان الغزالي حين تشركون فيه أيها السادة الوفود سيؤلف دفعة من نيران الزينة البديعة التي ينظمها المجلس في أفق نهضتنا بمناسبات الأعياد الفكرية . ولن تكون هذه الدفعة من تلك النيران بمشاركتمكم إلا أبعد تألقاً وأبعد مدي وأرشد اندفاعاً .

كَلِمَاتُ الْوُفُودِ

الدكتور استحق موسى الحسيني

عن الأمانة العامة لجامعة الدول العربية

باسم الإدارة الثقافية في الأمانة العامة لجامعة الدول العربية أحييكم أطيب تحية وأشكر للمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية دعوته الكريمة للاحتفال بمرور تسعائة سنة على مولد الإمام أبي حامد محمد الطوسي • إن سنة الاحتفال بذكرى رجال الفكر والأدب سنة حميدة متعددة الفوائد ، لا سيما في هذه المرحلة التي اشتد فيها وعينا القوى ، وتطلعت نفوسنا إلى حياة كريمة مجتمعة الشمل ، موحدة الأهداف ، نبيلة المقاصد .

فهى ، من ناحية ، تقوى وعينا أجمادنا التي شيدناها على مر العصور أناس وقفوا حياتهم على العلم والأدب ، هذه الأجماد التي نتخذها متكأ للنهوض ، وحافزاً على دفع الهمم إلى سلوك سبل الاستنارة والخلق والإبداع . وهى ، من ناحية ثانية ، دليل على ثقتنا بأنفسنا دون كبر . فهى الوسيلة إلى الإيمان بأن العقلية العربية معطاء ولود ، جادت في الماضي حين تيسرت لها السبل من وحدة الوطن ، واتحاد الكلمة ، وانفساح مجال التفتح والإثمار . وهى ، من ناحية ثالثة ، تربط حاضرتنا بماضيها ، فنؤمن بأن المجد الذي ننشده اليوم له أصول عريقة في أغوار التاريخ .

وهى ، من ناحية رابعة ، تشهد بأننا ما زلنا حريصين على اعتبار القيم الروحية والخلقية والفكرية جزءاً لا ينفصل عن تراثنا ، نكرم أديبنا وشعراءنا وفلاسفتنا — وهم الأبعدون عن المنافع المادية — إيماناً بأن الحضارة الإنسانية لها الأدب والفكر والفن والخلق .

وهى ، من ناحية خامسة ، شاهد صدق على أن الحضارة التي أبدعها المسلمون والعرب ما تزال أضواؤها تلمع في صدرنا ، حتى إذا كشف الله

الغمة فتوحدت الأمة ، وأصبحنا بنعمته تعالى إخواناً متعاونين متآزرين في السراء والضراء ، لصغيرنا من الحرمة ما لكبيرنا ، ولضعيفنا من الكرامة ما لقوينا ، ولفقيرنا من الحق ما لغنينا ، تفجرت الأضواء التي في الصلور أنواراً تملأ عالمنا حرية وعدلاً ورخاء وقوة .

أيها السادة :

لست أتلو بحثاً . فذلك ميدان الباحثين في الفلسفة الإسلامية . ولكن اسمحوا لي أن ألمح إلى مواطن القوة في شخصية الغزالي .
إن أبرز ناحية هي حبه الحقيقة ، وتعلقه بالوصول إليها ، وسعيه إلى الكشف عنها . ومع أن الحقيقة التي طلبها حقيقة روحية قد ينفق عمره دون بلوغها ، ومع أن والديه سلماه ما اعتراه حقيقة ، ومع أن سعيه إليها ملء بالمخاطر ، فقد أبت نفسه الكبيرة إلا أن تخوض الأغوار ، وتقتحم الأهوال ، في سبيلها . وقد تجرد في بحثه فدرس مذاهب المتكلمين والفلاسفة والتعليمية (الباطنية) ، والصوفية حتى استوفاهما . وحين بلغ حقيقته المنشودة أذاعها على الناس بجرأة ووضوح ، وتحمل ما ينجم عن إذاعتها من بأس وضر .
إن التجربة التي اختبرها الغزالي تجربة إنسانية عميقة لا يستطيعها إلا القلائل . ونتيجتها تراث إنساني يجد فيه كل إنسان مشعلاً يضيء له سبيل البحث والكشف والتجرد والإبداع . ومن نافلة القول أن الغزالي لم يسلم في بحثه من عثرات . ولكنها عثرات الرائد الأول في مجاهل الفكر الإنساني المترامية الأطراف . فالغزالي ليس حجة الإسلام فحسب بل حجة الإنسان الشجاع الكشاف .

والناحية الثانية من عظمته أنه وهب نفسه كاملة للعلم ، وحرمها من متاع الدنيا ، فانقطع إلى التدريس في « النظامية » ثم انقطع إلى التأليف حتى بلغت كتبه نحو مائتي كتاب في جميع العلوم الإسلامية . ولا عبرة بالكم . فإن قراءه شهدوا له بطول الباع وقوة الإبداع حتى أطلقوا عليه « حجة الإسلام »

وشهد له بذلك الباحثون غير المسلمين فقال د . ب . ماكدونالد عنه إنه أعرق المفكرين المسلمين أصالة وأعظم المتكلمين المسلمين إطلاقاً .

والناحية الثالثة أنه أولى الجانِب الأخلاقى فى الإنسان عنايته . فكتب كتابه « أيها الولد » مرشداً إلى سبيل الحق والخير ، داعياً إلى العمل بالعلم . وكانت سيرته وفق منهج الصالحين الأبرار ، وقدوة للمؤمنين جميعاً ، مسلمين ومسيحيين .

والناحية الرابعة أسلوبه الأدبى المشرق الذى يضعه فى مرتبة كبار الكتاب العرب . وقد طوع اللغة العربية — مع كونه أعجمى الأصل — للتعبير عن تجربته الإنسانية العميقة ، وعن العلوم الفلسفية بدقة ويسر . وقد أخذ على الفقهاء جفاف الأسلوب . أما أسلوبه هو ففيه صفاء وبهاء . وهذا دليل على أن المعول عليه ليس الموضوع ، أيا كان ، بل نفس الكاتب . فإذا اتضحت المادة فى نفسه ، ورزق صفاء الفكر وإشراق الذهن ، جاء أسلوبه صافياً مشرقاً . وهكذا نضيف إلى الإمام الغزالي مآثرة ذات شأن فى الأدب العربى ، علاوة على مآثره السالفة .

وأخيراً إن اجتماع كرام العرب فى دمشق الفيحاء لإحياء ذكرى أبى حامد الطوسى الفارسى الأصل ، لئلا دالة أبلغ من أن تحتاج إلى بيان . ولم يكن أبو حامد أثيراً عند المسلمين وحدهم ، فقد أجله المسيحيون الغربيون وأفادوا من آرائه ووجدوا بينه وبين أحد أئمتهم القديس توما الأكوينى صلة وثيقة حتى قال أحد باحثهم : « .. لا ريب عندنا فى أن الدين يهتمون علماء المسلمين بفقرهم إلى الابتكار ، وانحطاط مستواهم العقلى ، لم يقرءوا ابن رشد ولم يتصفحوا الغزالي بل نقلوا هذا الاتهام عن سواهم » . وإن فى وجود مذاهب إسلامية الأصل فى كتاب « الخلاصة الفلسفية — Summa » للقديس توما الأكوينى — وهو حصن المسيحية الغربية — لدحضاً كافياً لاتهام العرب بالجلد ورهمهم بالفقر إلى الابتكار » .

أيها السادة :

هذه كلمة موجزة أتقدم بها في هذه المناسبة الكبيرة ، تاركاً الميدان
لفرسانه الأعلام ، مكرراً التحية والشكر ، والسلام عليكم ورحمة الله
وبركاته .

السيد السفير صلاح الدين السلجوقي

عن جمهورية أفغانستان

سيدى الرئيس :

بعد تحيتى لأخواتى وإخوانى وزملائى فى هذا الحفل المبارك الذى أقامه المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية . لى أن أشكر للجمهورية العربية المتحدة أنها مع اهتمامها البالغ فى إصلاحاتها المتزايدة فى شتى الميادين السياسية والاقتصادية والثقافية والعمرانية ، لا يفوتها النشاط فى تحكيم عرا الثقافة المشتركة بينها وبين الديار الإسلامية الى كانت من فضل الله ونعمته مستقرة منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً .

وأنا بين زملائى ، أرى لزماً على أن أشكر لها مرة أخرى . لأن حجة الإسلام الإمام الغزالى مع أنه كان عالماً أخلاقياً وصوفياً مخلصاً وفيلسوفاً مسلماً فى ثقافة كان قوامها عربياً ، لكن عنصره كان خراسانياً . وأنا أيضاً كفرد من الأمة الأفغانية أعتر بآنى من دين إسلامى وعنصر خراسانى وثقافة عربية :

وحينما أشكر للجمهورية العربية المتحدة ، أرى من الحق أن أشكر للسيد الرئيس جمال عبد الناصر ، لأنه هو المبدأ والمحرك الحقيقى لهذه النهضة المباركة . ولتقوية هذه الأواصر الأخوية .

والسلام عليكم هـ

الأستاذ الشيخ إبراهيم الفطان

عن المملكة الأردنية الهاشمية

سيدى الرئيس ، أيها الحفل الكريم :

يشرفنى ويسعدنى أن أكون واحدا من المحتفلين ، بإحياء ذكرى صاحب الإحياء ، الإمام الغزالى العظيم ، صاحب البيان الواضح ، والعقل الناضج ، والفكر العميق . الباحث فى كل عقيدة ، والمدقق بكل مذهب كفاحاً عن الدين ، وذوداً عن حياض العقيدة .

أيها السيدات والسادة : إن عدداً قليلاً من المعلمين المخلصين جاءوا لهذا العالم ، فى أزمان مختلفة ، فى تاريخ البشرية السحيق ، فأثاروا السبل لبني الإنسان ، ومهدوا لهم الطريق ، وعلموا الناس الخير ، وهدوهم إلى الصراط المستقيم .

ومن هذا العدد القليل الإمام الغزالى العظيم ، الذى وهب نفسه لله ، ولدينه ، ولأمتة ولخير بني الإنسان .

الغزالى ، أيها السيدات والسادة ، شخصية غنية الروح ، واسع الاطلاع ، كثير الإنتاج ، متشعب النواحي ، فهو جدير بإحياء هذه الذكرى ، وهو جدير بأن تقام له المهرجانات ، وأن يتكلم عنه العلماء والأدباء والباحثون والكتاب ، وهو جدير بكل اهتمام .

ولأى باسم الأردن ملكاً وشعباً وحكومة أحيي الجمهورية العربية المتحدة ، ممثلة فى هذا المجلس الكريم ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، الداعى لهذا المهرجان العظيم . مقدماً أخلص التمنيات وأجزل الشكر ، سائلاً المولى الكريم أن يلهمنا الصواب ، ويجمع شملنا ، ويوحد كلمتنا ، ويوفقنا لعمل الخير جميعاً .

ولإي بهذه المناسبة الخالدة ، أسأله تعالى - وقد جمعنا في هذا المكان
المقدس - أن نجتمع في أقرب وقت في مدينة الجزائر ، مهئين لإخواننا
باستقلالهم ، وحريتهم واستقرارهم في وطنهم الغالي المفقود .

وأن نجتمع قريباً جداً في القدس الشريف محتفلين باسترداد ما اغتصب من
فلسطين العزيزة ، ونعيد ذكرى حطين ، وصلاح الدين ، وما ذلك على
الله بعزيز ۞

نصرأ عظيمأ لهذا الدين والعرب	لاهم إني بذكرى العلم مرتقب
ويجعل العرب فوق السبعة الشهب	نصرأ يعيد إلى الإسلام عزته
والسلام عليكم ۞	

الدكتور وقتار حمداني

عن جمهورية باكستان

It is a privilege and a pleasure to me personally to be present at the opening session of the Celebration of the ninth Centenary of the birth of Imam Al-Ghazzali and to extend to you all greetings and best wishes of the people and the Government of Pakistan. Ghazzali is a house-hold word in Pakistan. His works are read in many schools and colleges. His famous work on ethics KIMAYA-I-SAADAT is included in the education syllabus of the country.

My own acquaintance of Imam Ghazzali through a deep study of his works goes back to nearly 25 years when at Oxford University I was writing my thesis on the history of SALJUKS and attempted an assessment of his contribution to Muslim Society of those tumultuous days. Of his many achievements the greatest to my mind was his successful integration of sufism in the doctrinal structure of Islam. But that was a long time ago. Now on account of my multifarious activities I have to be content with listening to the scholarly discourses of those more qualified to speak on the subject at this celebration.

Finally on behalf of my Government and myself, I extend heartiest congratulations to the Higher Council for Arts, Literature and Social Sciences, Damascus, for holding the celebrations and wish its deliberations every success.

Dr. VIQAR AHMED HAMDANI
M.A.D. Phil. (Oxon)

الأستاذ محمد الغسيري

عن الجمهورية الجزائرية

سيداتي ، سادتي :

ما أجل أن تقام المهرجانات لتخليد العطاء وآثارهم ، وما أروع أن تدعو
الجمهورية العربية المتحدة إلى إقامة مهرجان للذكرى أبي حامد الغزالي ،
ما أروع أن تكون هذه الجمهورية سباقة إلى المعالي تحمي آثارنا وتمجد
عظاءنا ، وتحبي تراثنا كأمة أعز بها أمة ببناء خليقة بقول شوق
رحمه الله :

أمة للخلد ما تهنئ إذا ما بنى الناس جميعاً للعفاء
تعصم الأفكار من عادى البلي وتقى الآثار من عادى الفناء

سيداتي سادتي :

إن من العدل أن نمجّد علماً من أعلام الإسلام سلخ أكثر من نصف عمره
في البحث عن الحق والحقيقة .

الحق الأبلج والحقيقة النيرة يهديان السراة في ليالي الشك المحلولة ،
ثم قضى ، وما قضى أربه من البحوث في استكناه أغوار النفس والوصول إلى
نتيجة تنقذ الإنسان من الضلال ، وتمنحه نعمة صفاء السريرة وتؤدي به إلى
أعدل مآل في الدنيا والآخرة .

ومع ذلك فإن إمامنا الغزالي، رحمه الله، في حياته يبدو وكأنه ظل يعاني
فراغاً نفسياً روحياً تبين له أنه لا يملؤه إلا نور الله جل جلاله ، فعمد إلى
تهذيب النفس عن طريق إحياء علوم الدين والفرار إلى نوع من الحياة يعتقد

أنه السعادة ، وأخيراً ينتهى إلى أن يطلق الدنيا ثم يمضى ليقول :

تركت هوى سعدى ولىلى بمعزل وعدت إلى مصحوب أول منزل
ونادت بي الأشواق مهلاً فهذه منازل من تهوى رويدك فانزل
غزلت لهم غزلاً دقيقاً فلم أجد لغزلى نساجاً فكسرت مغزلى

ما أحوج الإنسان في أزمات ضميره إلى هاد يهديه سواء السبيل ، بحيث
لا يطغى عقله على روحه ولا تنجفد روحه ما يأتي به عقله من الخوارق
والمكتشفات .

إن التغافل في الإيجابية المطلقة يفتح سيلاً إلى الطغيان المادي الجشع ،
ويؤدى بالتالى إلى استعمار الإنسان للإنسان والاحتكام إلى شرعة الغاب وهضم
العدالة الاجتماعية كما هو واقع في أيامنا هذه .

وإن الإسراف في السلبية يخف وجمود وخروج عن سنن الكون كثيراً
ما جر البلاء والاستعمار على البلاد والعباد كما هو واقع في كثير من أنحاء
عالمنا قديماً وحديثاً .

سيداتي ، وسادتي :

إن ديكرات في مذهبه الرأى في غاياته إلى إخضاعنا للقوة المادية لم ينقد
الإنسانية من الأزمات النفسية التي تتخبط فيها في الأزمنة الحديثة ، وإن الغزالي
وأبن عربى وغاندى في روحانياتهم وسليبيهم المسرفة أحياناً لم ينقلونا في هذا
الشرق أمس واليوم من كوارث العدوان وتحكم البغاة المجرمين في مصائرنا
ورقابنا منذ أحقاب وأزمان طويلة .

إن طغيان المادة على الروح جعل من هذا الإنسان سبغاً يستهدف الفرائس ،
وإن استسلام الروح إلى المادة تسوقها إلى مهاوى التفسخ والانحلال جر على
الإنسانية بلاء كبيراً سبب كل ما نعانى من الاستعمار في دنيانا القديمة والحديثة

ولعل أقوم طريق لسعادتنا الدائمة ألا نعيد عن هذه القاعدة التي حددها القرآن الكريم لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في هذه الآيات :

« وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ، ولا تنس نصيبك من الدنيا ، وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض » .

وبعد ؛ فباسم حكومة الجزائر وجيش التحرير الجزائري الباسل الذي يجاهد من أجل سيادة العدل والتحرر والإخاء في هذه الرقعة الغالية من دنيا العروبة والإسلام ، وباسم الشعب العربي في الجزائر المناضلة ، أحيي الهيئة المحتفلة في شخص رئيسها وأعضائها ، وأحيي رئيس وحكومة وشعب الجمهورية العربية المتحدة الذين ما فتئوا يعملون لعزنا وسوددنا في حاضرتنا وماضينا ، كما أحيي كل الأعضاء المشاركين في هذه الذكرى وكل الحضور .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

الاستاذ أحمد حسن فضل

عن الجمهورية السودانية

سيدى الوزير رئيس المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية
سيداتى ، آنساتى ، سادى :

كم هو جميل ورائع حقاً ، أن تهبوا لنا هذا اللقاء الفكرى العظيم ، فى بلد
عرف أهله الحضارة الإنسانية وحملوا ألويتها خفاقة إلى مشارق الأرض
ومغربها ، إلى هضاب آسيا وسهولها ، وإلى قلب القارة الإفريقية التى أخذت
فى ثورة عاتية جبارة تغلغ عنها أغلال الظلم والجبروت ، ولئن تجنى علينا
أعداء الدين والعروبة — وهم كثر وأقوياء — ولكننا أقوى منهم لأننا أصحاب
نكرة وعقيدة لا تمت إلى الاستغلال والاحتكار والاستعباد بصلة — أقول
لئن تجنوا علينا وعلى الإسلام السمح بأنه لم ينتشر إلا بحد السيف وإراقة
لدماء ، فلئن أدعوهم ليشهلو معنا هذه الأمسية المباركة ، وكيف التقينا هنا
فى موطن العز والحرية والكرامة ، من الشرق ، والغرب ، أبيضنا ، وأسمرنا
وأسودنا ونحن أسرة واحدة لتناقش شئون الفكر المبدع الخلاق ، وليس
لعربى فضل على أعجمى إلا بالتقوى . لا فوارق لونية ولا اقتصادية ،
يربطنا الفكر الموحد والعاطفة المشتركة ، لنحى عملاقاً من عمالقة الفكر
الإسلامى بل والعالمى .

سيدى الرئيس :

جئت يوم أمس إلى دمشق الفيحاء عن طريق بروت منار العلم والمعرفة .
وعلى قيد أميال منها ترجلت عند ميسلون مترحماً فى قوة وفى إيمان عند
أبطالنا الشهداء الذين لقوا حتفهم جراء دينهم وعزتهم وكرامتهم وعروبهم ،
وقفت أستلهم تاريخنا الحافل بالجهاد البطولات والتضحيات .

سيدى الرئيس :

أحييكم تحية صادقة مؤمنة من قلب الخرطوم عاصمة جمهورية السودان
الفتى الأبى ، حيث تم اللقاء قريباً ، لقاء الأكفاء والأخوين العظمين جمال
وعبود ، لخبر العروبة والإسلام .

سيدى الرئيس :

شكراً لكم على جمعنا في هذا الصعيد الطاهر ، وعلى لقائنا لقاء فكرياً
مجرداً عن الأهواء والنزعات لتبادل شئون الفكر والثقافة والعلم ولنجحي
ذكرى عملاق إسلامي نما في الشرق دوحة وارفة الظلال ، ومعيناً ثراً دافقاً .
إننا يا سيدى الرئيس زيتونة لا شرقية ولا غربية ، وفلسفتنا مسجلة من
قول شاعرنا العظيم :

إن يختلف ماء الحياة فئاؤنا عذب تحدر من غمام واحد

الدكتور مصطفى جواد

من الجمهورية العراقية

سيداتي وسادتي :

لقد كانت مسعاة جلييلة نبيلة تلکم التي معاها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب في الجمهورية العربية المتحدة ، لإحياء ذكرى أعبان العرب والإسلام ، الذين تركوا للأمة العربية ، والأمة الإسلامية ، تركات فخمة ضخمة ، من العلوم والفنون والآداب ، هي قوام الحضارة الإسلامية ، وفخر البشرية ، ومجد الإنسانية ، وتراث العقل العاقل ، والذهن المنير .

إن إحياء الذكرى لمولد الإمام ، حجة الإسلام أبي حامد الغزالي ، الفقيه النابغة ، والمتفلسف المتكلم ، والمتصوف المتأله ، هو إحياء لسنة الشكران على الإحسان ، وتجديد لتأسيس تقديس المعرفة ، ومكافأة معنوية لأعلام الأنام ، في ميادين العلوم والعرفان ، ودعوة ضمنية إلى السمو بالعقل ، في معارج الجلالة والكمال ، وتهذيب النفوس بالإقبال على صالح الأعمال .

لإنها ذكرى مرور تسعة قرون على مولد الإمام الغزالي وقعت في هذه السنة الميلادية ، وفي هذه السنة نفسها ، يكون قد مر ، على مولد الأديب الكبير أبي منصور الثعالبي عشرة قرون ، وعلى مولد العلامة الأديب الفيلسوف الطبيب عبد اللطيف البغدادي مؤلف كتاب « الإفادة والاعتبار بما في مصر من الآثار » ثمانية قرون ولها علينا وقبلنا حقوق الذكرى أيضاً ، إن الذكرى تنفع المؤمنين .

ونحن - وفد جامعة بغداد - من الجمهورية العراقية ، نقدم شكرنا باسم الجامعة إلى المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، على الدعوة التي وجه بها إلى الجامعة ، ليجعل لها نصيباً في هذا الاحتفال الذي هو من مظاهر عزازة العرب والإسلام ، والسلام عليكم .

السيد محمد فودي توري

عن جمهورية غينيا

Salut de la République de Guinée à l'inauguration du Festival dans la salle de l'Université de Damas.

- Monsieur le Président,
- Monsieur le Secrétaire Général de la solidarité afro-asiatique.
- Monsieur le Premier Vice Président.
- Monsieur le Président du Conseil Exécutif de la Province Syrienne,
- Messieurs les Ministres,
- Honorables délégués et invités.

Chers frères et sœurs.

Avant de commencer mon exposé, je dois vous dire mon grand regret de ne pouvoir m'exprimer en Arabe qui est la langue de ma **religion**, religion de notre civilisation.

C'est là un des aspects néfastes de la domination coloniale française qui établissait entre les frères et sœurs de même idéologie que nous sommes un rideau de fer pour freiner, voire étouffer la réalisation de nos communes aspirations dans tous les domaines, surtout dans le domaine de la pensée, de la culture et de l'éducation morale et politique.

Mais, ce triste regret est aujourd'hui heureusement remplacé par l'immense joie que j'éprouve, en ce moment précis même devant le fait que cette domination, les séquelles du colonialisme et de l'Impérialisme, ennemis sordides de l'humanité progressiste sont à jamais anéantis dans nos deux pays frères et amis grâce à nos courageuses luttes de libération nationale.

Cette profonde satisfaction me donne la force et le plaisir de m'adresser à vous, mes chers frères et sœurs,

pour vous apporter ici le salut chaleureux et fraternel du peuple frère de Guinée, de son Parti national, le Parti démocratique de Guinée et de son Gouvernement.

La délégation guinéenne est très honorée également de présenter ici, les remerciements les plus sincères de la République de Guinée, à sœur et amie, la République Arabe Unie, pour son invitation aux cérémonies commémoratives d'Abou Hamed Al Ghazali, organisées du 27 au 31 Mars, à Damas, cette célèbre ville syrienne au passé historique glorieux.

Pour la Guinée, cette invitation a une grande signification. Sa portée s'insère dans le cadre des rapports qui illustrent et renforcent les liens de solidarité unissant déjà nos deux pays sur les bases de la culture, de l'Islam, de la fraternité sincère et de la coopération loyale.

A cette occasion, nous sommes heureux de vous dire, et à travers vous, à toutes les couches sociales et organisations nationales de la République Arabe Unie en général, aux citoyennes et citoyens de la ville de Damas, en particulier, que le peuple guinéen, son Parti National, le P.D.G. et son Gouvernement, s'associent entièrement à vous pour saluer bien-bas, au cours de ce Festival, la vénérable mémoire du célèbre savant philosophe que fut Al-Ghazzali.

Il nous est également agréable de transmettre au vaillant Président Gamal Abdel Nasser, champion de la révolution arabe, et, à travers lui, aux Professeurs qualifiés de Philosophie présents dans cette salle, ainsi qu'aux millions d'hommes, de femmes et d'enfants de ce pays, le message personnel de salut cordial, de vives félicitations et de vœux de succès dans la lutte entreprise pour la libération de la patrie, de Monsieur le Président Sékou Touré, Chef du Gouvernement de la République de Guinée.

Aux responsables du Conseil Supérieur des Arts, littérature, Sciences Sociales et Éducation morale, nous rendons un respectueux hommage pour avoir su donner à l'organisation de ce Festival un cachet remarquablement édifiant et scientifique.

En ces journées historiques de mars 1961, où, dans l'enthousiasme populaire, Damas célèbre la mémoire de l'une des plus éminentes figures de l'humanité bienfaisante que fut Al-Ghazzali par ses œuvres immortelles dans le monde de la philosophie, de la culture islamique et de l'éducation, c'est un profond et juste sentiment d'admiration et de grandeur qu'on éprouve à l'égard du Gouvernement Arabe pour sa haute conception de l'hommage et de la gratitude dûs aux grands héros qui ont consacré leurs forces, leur génie, leur vie à la Cause de l'humanité pour le triomphe de la foi, de la paix et du bonheur.

Devant le succès de ce Festival qui est une marque de pieuse reconnaissance envers le grand disparu, il est vraiment difficile de croire aujourd'hui à la mort réelle d'Al-Ghazzali.

C'est autant dire que les grands hommes, les héros de la Société, s'ils peuvent disparaître, ne sauraient mourir si mourir c'est quitter ce monde et en être définitivement effacé et oublié.

Al-Ghazzali s'est à jamais immortalisé pour avoir enrichi et illustré l'Histoire de l'humanité pensante, à l'instar des Aristote, Platon, Socrate, Sophocle, de la Grèce Antique, des œuvres immortelles dans le monde des arts, lettres, sciences, philosophie, métaphysique, Éducation Morale etc... etc...

Aussi longtemps que les Sociétés humaines existeront, Al-Ghazzali continuera de vivre vivant dans les mémoires, dans le monde de la culture philosophique, dans les Universités, dans le progrès de l'Islam.

Bien qu'éloignés d'ici, le peuple de Guinée, le Parti National de Guinée et son Gouvernement, très sensibles à votre invitation, musulmans à 95% et, à ce titre, épris de liberté, de justice, de démocratie, du progrès et du bonheur de l'humanité, toutes vertus qui constituaient le programme d'Al-Ghazzali, éprouvent pour ce grand bienfaiteur de l'humanité, une profonde vénération et une reconnaissance infinie pour ses œuvres révolutionnaires dans le cadre du

développement de la culture philosophique et du triomphe de l'Islam.

Une minute silence observée.

Enfin, chers frères et sœurs, ne pensez-vous pas, ne sentons-nous pas tous, en ce moment solennel précis où nous magnifions dans cette grande salle, Al-Ghazzali, où, dans ce recueillement pieux, toutes nos pensées, toutes nos âmes sont convergées vers la mémoire d'Abou Hamed Al-Ghazzali, ne nous semble-t-il pas entendre dans nos émotions, à travers les fibres invisibles de nos sentiments, Al-Ghazzali nous dire, d'une voix grave et muette :

« Chers frères et sœurs, merci ! dans mon refuge heureux, je vis heureux et je suis heureux d'avoir accompli et bien accompli mon devoir, tout mon devoir envers le tout puissant, envers vous, frères et sœurs, envers l'humanité, envers ma Patrie, en donnant le meilleur de moi-même : ce qu'il ne m'appartenait pas d'emporter ».

Un tel haut exemple de conscience du devoir bien accompli, de foi au destin de l'humanité, d'abnégation et d'esprit de sacrifices exaltants au services de l'humanité, constitue un riche programme d'éducation morale, de philosophie moderne et de civisme patriotique pour les générations montantes des pays afro-asiatiques appelés à contribuer à l'édification et au rayonnement toujours plus efficaces d'une Patrie plus grande, plus florissante, plus unie dans la démocratie et la paix.

Nous sommes fiers de nous associer à vous sans réserve et en véritables frères et amis dans la manifestation de ce Festival dont la portée philosophique et politique s'inscrit dans le cadre du rapprochement de nos deux pays.

Nous saisissons cette heureuse occasion pour vous réaffirmer l'attachement sincère du Peuple de la République de Guinée au Peuple frère de la République Arabe Unie.

Soyez assurés de la profonde détermination de notre grand Parti, de son peuple, de son gouvernement dans le

renforcement des bases de nos rapports au sein de la solidarité Afro-asiatique et, en quelque lieu que ce soit, notre mobilisation et notre collaboration doivent toujours être entières et totales dans le combat implacable contre le colonialisme et l'imperialisme dont nous avons longtemps tous souffert. Nous sommes unis par plusieurs facteurs tant sur le plan social, politique, religieux que culturel et économique.

Nos deux pays ont connu les périodes tragiques de la colonisation française avec tout ce qu'elle comporte de brinades, de tortures, de dépersonnalisation, de misères, de disqualification et d'injustice. Grâce à nos efforts persévérants dans l'écourageux combat de libération, ce régime d'indignité, de barbarie, de force brutale du colonialisme est aujourd'hui complètement anéanti dans nos pays. C'est ce qui facilite nos rapports. Ce qui nous permet de nous réunir aujourd'hui pour nous connaître mieux, pour discuter des problèmes de nos communes aspirations politiques, sociales, culturelles et philosophiques comme le présent Festival.

Ensemble avec les autres États Afro-asiatiques vraiment indépendants, nous devons renforcer nos fronts de lutte pour continuer le combat contre le camp impérialiste jusqu'à la libération de tous les pays d'Asie et d'Afrique encore subjugués par la domination.

Le problème philosophique est entièrement lié au problème politique par son contenu positif dont le but essentiel est la perfection et le bonheur de l'homme social. Les vertus de la philosophie moderne constituent l'armature essentielle du processus de toutes les formes de nos luttes engagées contre les Imperialistes et les colonialistes qui sont les ennemis jurés et irréductibles du bonheur de l'humanité.

L'indépendance nationale réelle, l'Unité Afroasiatique, le triomphe de la justice, de la liberté, de la démocratie dans la paix pour le bonheur de l'humanité, voilà, chers frères et sœurs, nos communes aspirations, celles de l'humanité universelle dont la légitimité est une garantie certaine et évidente de notre victoire. — Et nous triomphe-

rons parce que le Tout Haut est du côté de la Justice. —
Il y restera toujours.

Vive la République Arabe Unie.

Vive la République de Guinée.

Vive la solidarité Afroasiatique.

Vive la Paix dans le monde.

Vive l'humanité heureuse et unie dans la fraternité et
le bonheur.

Damas, le 27-3-1961

Towré Fodé Mohammed

الاستاذ الشيخ محمد جواد مغنية

عن جمهورية لبنان

باسم الله ورحمته ، والعلم وعظمته ، باسم اللبنانيين جميعاً الذين يؤمنون بالحب والإخاء نحى الجمهورية العربية المتحدة ، ونشكر للمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، ونكبر هذا البلد الأمين ، معقل العروبة ، ومعدن العلم ومهوى الأفتدة ، وباعث النهضة التحريرية .

ولسنا نجد ما نستقبل به هذا المهرجان الكريم خيراً من الشكر والإكبار ، وخيراً من إعلان كلمة لبنان حكومة وشعباً بأنه على استعداد دائم ، وفي كل حين أن يسهم في أى عمل إنسانى ، وأن يعمل مع العاملين على إحياء تراثنا الذى أوصل الإنسانية إلى ما وصلت الآن إليه من الحضارة والرقى ، والذى أسهم فيه لبنان بقسط وافر .

إن التاريخ يشهد للبنان بالسبق والتقدم ، وأنه أعطى العالم الكثير من أسباب الحضارة ووسائلها ، وحسبنا أن نشير إلى أنه أول شعب استعمل حروف الهجاء ، وأول من خاضت سفنه عباب البحار ، وأقام المدن والموانئ على سواحلها ، وأن تاريخ حضارته يمتد إلى أبعد العصور — فلا بدع إذا غالى اللبنانيون باستقلال لبنان وكيان لبنان — فن حضارة الكنعانيين ، قبل الميلاد ، إلى معهد الحقوق ببيروت قبل الإسلام ، إلى حلقات الإمام الأوزاعى ، إلى المؤسسات العلمية فى جبل عامل جنوب لبنان التى خرجت أعلاماً فى الفقه والفلسفة .

والآن يتجاوب لبنان بتاريخه وواقعه مع هذا المهرجان الكريم الذى جاء ثمرة طيبة من ثمار تاريخنا العميق ، وتراثنا الخالد .

أيها السادة :

نحن بحاجة إلى اقتطاف هذه الثمرة ، بحاجة أن نستلهم من تاريخنا رجالا من صنع العلم والخير والنور الذي تجلى للغزالي ، واهتدى في ضوئه إلى الشاطئ الآمين .

ولو انطلق الغرب من آثار الغزالي إلى الإيمان بالله والإنسان ، كما انطلق من آثار ابن حيان وابن الهيثم والرازي وغيرهم إلى الحضارة الحديثة ، لو انطلق الغرب من تراثنا الخلقى ، كما انطلق من تراثنا العلى لاستراح وأراح ، ولما تعرف على نازية هتلر ، وفاشية موسليني ، ولما ذاق وذقتنا معه ويلات الحرب الحامية ، وآلام الحرب الباردة .

ورب قائل : ما لنا وللغرب ؟ ! وإلى متى هذا القول المكرور : كان عليه وعليه ؟ ! لماذا نسن القواعد لغيرنا ، وننسى أنفسنا ؟ ! فأولى لنا ، ثم أولى أن ننطلق نحن من تراثنا الخلقى والعلى ، أو نستأنف الجهاد على الأصح ! .

قلت : أجل ، هذه حقيقة نادى بها الضمير الواعى فى كل عربى ، وقد استجاب لهذا النداء المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، حتى كأنه هو المقصود مباشرة ، والمختار لتبليغ الرسالة ، فبلغها بأمانة ، وعمل لها باخلاص .

وها نحن أولاء بدورنا نستجيب له محاولين ما وسعتنا المحاولة أن نكون عند رغبته ، شاعرين بالثقة فى رئيسه وأعضائه الكرام مكبرين ما قاموا ، ويقومون به من أعمال سائلين الله سبحانه أن يحقق على أيديهم الأمن والآمال ..

الأستاذ على أبوبكر

عن نيجيريا

باسم الله والإنسانية ، واسم نيجيريا المحايدة ، ونضالها في سبيل الحرية ، واسم دولة رئيس وزرائها أبو بكر تفاو بليوا ، المصلح المجاهد ضد الاستعمار والعبودية ، وباسم الزحف الإفريقي نحو الحرية والاستقلال ، ونحو العلم والثقافة ، والحضارة والمدنية نحى الجمهورية العربية المتحدة ورئيسها سيادة جمال عبد الناصر ، وهذا البلد الكريم ، والمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية .

وبعد ، فنحن إذ نشترك في هذا المهرجان ، فلنما نفعل ذلك ، لأننا نراه جزءاً من نضالنا ، ومعبراً عن شعورنا ، بعظمة الثقافة وتاريخها ، وعن مكانة الإنسان عند الإمام الغزالي ، الإنسان من أى دين وأى عنصر وأى شعب كان .

لقد كان تحرير الإنسان من قيد الجهل والعبودية ورفع مستوى حياته الروحية والمادية هو المحور الأول لاهتمام الغزالي . فمن أجل الإنسان فكر الغزالي وكتب ، وألف ونشر ، وجاهد وناضل ، وتحمل المصاعب والمتاعب . فكان بذلك قائد النضال في سبيل حرية الإنسان كما كان إماماً في العلم والدين .

فلا بدع ، إذا نحن — الإفريقيين ، الذين عانوا من الظلم والاستبداد ما عانوا — اشتركنا في تعظيمه وتكريمه واستلهمنا آراءه وأفكاره النبيرة ، وإيمانه الخالص لله وللإنسانية .

والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته .

الاستاذ خواجه غلام سيدين

من جمهورية الهند

It is a high privilege for me to attend this important and representative gathering of distinguished scholars and public men and to convey to you the sincere greetings of the Government and the people of India on the occasion of the ninth centenary of Imam Gazzali's birth. Great achievements in the material world — in industry, commerce, politics, economics, architecture, etc., have vanished in course of time but great victories in the "world of meaning" — the miracles of art and literature, religion and philosophy, science and mathematics — endure and are transmuted into the permanent enrichment of human life. Yes, the miracles endure and the memory of the great miracle makers — the philosophers, the scientists, the artists and the thinkers — who are like impressive landmarks on the highway of life, showing us the greatness to which this crawling creature, called man, can aspire. Amongst such great men of the world, who have profoundly influenced the life and thought of their generation and of successive generations since, the name of Imam Muhammad bin Muhammed Al Ghazzali shines like a star. To-day this long galaxy of persons from many lands has come together to pay homage to the memory of a man of unusual character, intellectual integrity, scholarship and God-mindedness. India joins in this homage with special pleasure because Indian culture with its hospitable genius, has always welcomed intellectual and spiritual riches from all quarters of the world and its relationship with the world of Islam has been particularly close and cordial.

In this great assembly of scholars and religious philosophers it would be presumptuous for a layman like me, who cannot claim any special scholarship in this field, to try and throw any new light on Imam Gazzali's achieve-

ments in the world of thought. I am an educationist and, as such, I am deeply interested in every person or movement which enriches life and gives it new dimensions of meaning and significance. I would, therefore, like to confirm my very brief observations to one or two aspects of his life and thought which strike me as educationally important in the deeper sense of the word.

Imam Ghazzali's life was a magnificent intellectual adventure. He did not sail passively into the faith, conviction and "peace that passeth understanding" which he eventually achieved, but went through all the trials and tribulations which beset the adventurous and critical mind. He made a deep and penetrating study of different schools of thought in philosophy and of various religious sects — the **Dhahiris** and **Batinis**, the **Sufis** and the men of **falsafa**, the **momins** and the **Zindiqs**. As he has himself courageously expressed it, in his "Munqidh" : "I ceased not to dare the depths of his deep sea and to plunge into its midst as plunges the bold diver and to penetrate into its every dark recess and to breast its every eddy, investigating the creed of every sect and discovering the secret of every creed, that I might distinguish between the orthodox and the heretical." And what was the moving force behind this restless curiosity, this ceaseless quest? I would again let him speak in his own words :

"A thirst to comprehend the true essences of all things was from my earliest days and the prime of life my characteristic idiosyncrasy, a natural gift of God and a disposition which He had planted in my nature by no choice or designing of mine own; until there was loosed from me the bond of conformity, and my inherited beliefs were broken down when I was yet but little more than a lad".

It is this courageous adventure of the intellect which has been the glory and the exquisite torture of the mind of man, as it has struggled ceaselessly to arrive at the truth, undaunted by dogma and unfettered by the bonds of "Taqlid". It is important to note that he regards this quality of the mind 'as planted by Allah in his nature' and,

therefore, it is not to be suppressed as a heresy but welcomed as a God given gift..

This moving experience of passing through doubt and scepticism to attain faith has been common to many men of God and Imam Ghazzali's account of his spiritual journey through this mental storm reminds me of a similar confession in his "Tazkira", by our great contemporary Muslim scholar and divine, Maulana Abul Kalam Azad, who graduated through the darkness of doubt into the light of Faith :

"From the very first day I have refused to be content with what my family, my education and my society gave me. I have never been bound by the fetters of tradition in any direction and the thirst for truth has never deserted me. **There is no conviction in my heart which the thorns of doubt have not pierced, no faith in my soul which has not been subjected to all the conspiracies of disbelief**".

But the intellectual approach which Imam Ghazzali had adopted failed to satisfy him. His scepticism not only influenced his religious thinking but, like many other philosophers in the history of thought, he began to doubt whether it was at all possible to acquire certain knowledge through the medium of the rational intellect. Should he then give up the quest in despair and tamely accept conformity to the prevailing mental climate? No, men of God are made of sterner stuff ! He would rather give up his eminent position at the "Madrassa-i-Nizamia" and his assured status in the world of scholarship and again go into the wilderness. Like India's great teacher, Gautama Buddha, who spurned a life a princely luxury, he wandered about like a "Darvesh" for many years in search of peace for the soul which was of infinitely greater significance to him than mental or physical comfort. He must have felt, as Bergson felt eight centuries later, that, in spite of its great powers which have enabled reason to pry open so many secrets of Nature, there comes a stage in man's journey when it folds up its wings and is unable to proceed further. There must, therefore be some other avenue

which would lead to the "Harim-i-Haqiqat". This he found in Intuition, in what the Sufis call "ecstatic experience", the "direct knowledge with which God floods the heart of the believer". Through such knowledge, based on intuitive experience, man may find reality unrevealed even as Moses saw God's glory on Mount Taurus. In the beautiful words of a great poet, Iqbal :

And sometimes this long and tortuous road is
covered in the flash of a lightning,
While we, who are ignorant, wait for the
lamp and the candle !"

He has thus been responsible for giving Sufism, which had been a marginal and somewhat unorthodox way, a more firm and assured status in Muslim religious thought and it is a matter of common knowledge how profoundly Sufism has influenced the whole world of Islamic thought and culture. One of the great contributions of Sufi thought, as mirrored in the writings of Imam Ghazzali, has been the emphasis on love of Allah — not **fear** or **terror**, through which also he himself passed, but **LOVE** of God who is **Rahman** and **Rahim**, a God of mercy and compassion and beneficence. That is why, as D.B. Macdonald has assessed it Imam Ghazzali's over-all influence "has been, and is, for charity, free enquiry and intellectual life".

I repeat these words : «Charity, free enquiry and intellectual life". How important is their message for the modern world. In this world, which is torn by so many suicidal conflicts and strifes, where imagination is paralysed at the thought of "what man has made of man", is there any lesson more imperative for man's salvation than that of charity and compassion? These are also the highest attributes of Allah and man has been enjoined to cultivate the divine attributes in himself. Again, in a world where the concentration of political, economic and industrial power in the hands of a few groups and individuals and the use of powerful mass media have made free enquiry and the life of the intellect increasingly difficult, it becomes supremely important to assert the primacy of the free life

of the mind. This in my opinion, is the special significance of Imam Ghazzali's thought for our age, that he pleaded for this quality of mind not amongst secularists who have often accepted it at least in theory, but amongst men of religion who have usually been conformists and unoriginal.

So, in Imam Ghazzali, we salute not only the great scholar of religion, who lived nine hundred years ago and enriched the life of his age, but one whose message is still of poignant significance for the modern man lost in a wilderness of his own making.

R. G. Saiydain
(India)

الدكتور م. عِصْمَةُ الدِّينِ

عن جمهورية الهند

It is a great pleasure for me to pay homage to the memory of Imam Al-Ghazzali on the occasion of his millenary celebrations. Al-Ghazzali was a great man, great both of mind and heart, qualities that are rarely combined. His influence on the subsequent course of thought in Islam is tremendous, and his impact on its religious and moral life profound and abiding. Al-Ghazzali's service and message, however, cannot be confined to Muslims alone. His criticism of rationalism, his formulation of a system on the basis of intuition, his idea of God and his theory of ethics, are abiding contributions to the history of thought. To those who seek communion with God his experience would ever prove a source of inspiration. Al-Ghazzali was great for Islam and for the whole humanity as well.

الاستاذ نديم فليپوفتش

عن جمهورية يوغوسلافيا

Monsieur le Président, Mesdames et Messieurs,

J'ai le très grand plaisir et l'honneur de saluer au nom des Universités et des institutions scientifiques et culturelles de mon pays, la République Populaire Fédérative de Yougoslavie, dans votre ville de Damas cette réunion scientifique d'élite à l'occasion d'une fête si importante du peuple arabe consacrée au neuvième centenaire de la naissance du grand penseur arabe Abu Hamid Mouhammad Ibn Mouhammad al-Gazali.

Cette fête est non seulement un acte de reconnaissance envers cet illustre penseur de l'époque médiévale arabe, mais à la fois c'est une manifestation et une nouvelle confirmation du rôle qu'a joué la culture arabe classique dans l'histoire de l'Orient musulman aussi bien que dans l'histoire universelle de l'humanité.

Aujourd'hui que nous assistons à la préparation et à la réalisation progressive des conditions de l'unité sociale et politique du monde arabe et que s'entrevoient les contours de la renaissance culturelle de ce grand peuple, l'œuvre d'Al-Ghazali nous apparaît comme l'un des plus grands monuments de l'héritage scientifique et intellectuel que la culture arabe a légué à l'humanité.

Les grands créateurs d'un peuple ne restent pas enfermés dans leur temps, mais aussi leur présence se fait sentir dans les époques qui suivent. Ils suggèrent d'une manière inévitable la pensée et la conviction que les nations au sein desquelles ils sont nés sont capables et appelées de continuer et féconder leur création.

Le grand penseur arabe Al-Ghazali est un de ces esprits. Son œuvre encyclopédique est riche, complexe et multiple. Cette œuvre reflète les problèmes sociaux, scien-

tifiques et religieux de son époque. Par son activité inépuisable, il était une des figures centrales de la pensée spéculative de son temps.

En laissant de côté les différentes interprétations de son œuvre et de l'influence que cette œuvre avait exercés soit à son époque soit à l'époque qui a suivi, en laissant de côté le fond social et les essors moraux et politiques qui mettaient en mouvement ses forces créatrices, on peut dire qu'Al-Ghali, grâce à sa grande curiosité intellectuelle, à son érudition large et solide et aux grandes qualités de son esprit représente un exemple classique d'un homme et d'un penseur qui croyait que c'était son devoir de prendre une part active au mouvement dynamique d'un monde à qui il appartenait.

Il a le mérite non seulement d'avoir contribué à la solution de certains problèmes moraux et politiques de son temps, mais aussi d'avoir amorcée et posé beaucoup de questions du domaine de la philosophie, de l'éthique, de la religion et de la science en général.

Aujourd'hui nous ne devons et nous ne pouvons pas accepter certaines de ses opinions et de ses conceptions ; mais nous sommes obligés de reconnaître en lui un penseur qui conformément à son temps et à son ambiance, avait assez d'énergie, de courage et d'enthousiasme pour envisager et poser dans leurs rapports très larges quelques problèmes de la pensée morale et intellectuelle de son époque.

En posant le problème des rapports entre la philosophie et la science, d'une part, et la religion d'autre part, puis le problème de la vérité relative et de la vérité absolue, le problème du rationalisme et de l'idéalisme philosophique et religieux, le problème du rôle des sciences et de leur classification et appréciation, il a contribué en dernière analyse à l'affirmation de la philosophie en tant qu'un processus rationnel délivré de son aspect spéculatif et mystique, ainsi qu'à l'éclaircissement des rapports entre la philosophie et les sciences.

C'est ainsi qu'il a confirmé et développé l'idée de l'évolution historique et il a prouvé en même temps que, en

traitant les problèmes moraux religieux fondamentaux, on est obligé de reconnaître l'existence et le rôle de la philosophie et des sciences.

Son scepticisme sur les limites et la portée de la connaissance rationnelle ne peut pas être expliqué uniquement par son rôle d'apologiste et rénovateur de l'orthodoxie musulmane : ce scepticisme a ses origines aussi bien dans la philosophie.

La philosophie progressiste de notre temps rejette le scepticisme et l'agnosticisme. Mais cela ne veut pas dire que le scepticisme dans l'évolution historique de la philosophie n'a joué aucun rôle. Par son existence même, par ses doctrines et ses conclusions il obligeait ses adversaires d'approfondir le problème de la connaissance d'augmenter leur vigilance philosophique et leur précaution scientifique et de consacrer leur attention au problème du rapport de la vérité relative et absolue.

Le grand penseur Al-Ghazali a anticipé par sa création philosophique quelques uns des problèmes que la philosophie européenne moderne a essayé de résoudre et dont quelques représentants ont été influencés indirectement par lui.

Monsieur le Président, Mesdames, et Messieurs,

Les savants et les intellectuels de la yougoslavie socialiste reconnaissent le sens et l'importance de l'amitié et de la collaboration entre notre pays et la République Arabe Unie. Cette collaboration est une des manifestations de la solidarité internationale. Les liens scientifiques et intellectuels entre nos deux pays se développent et se resserrent de plus en plus.

Nous autres yougoslaves, nous considérons comme notre devoir de développer et de multiplier notre connaissance du peuple arabe et de sa culture. Dans ce but, un nombre de nos jeunes gens font de l'arabe.

Permettez-moi d'exprimer encore une fois ma vive réjouissance d'avoir l'occasion d'assister à cette réunion solennelle et à cette haute manifestation de l'héritage culturel arabe.

الاستاذ مهنا نجيب

عن اليونسكو

Your Excellency, Ladies and Gentlemen,

On behalf of the Director General of the Unesco, and on my own behalf, I have great pleasure and the honour to convey greetings to this Congress which has been convened to celebrate the ninth centenary of the birth of the great thinker Abu Hamid al-Ghazzali, Hujjatu'l-Islam. The UNESCO has already published translations of one of his great works, Ayyuh-al-Walad, into the French, English and Spanish languages. UNESCO's recognition of the Great Imam's works is further illustrated by the publication of the translation of his famous al Munqidh min al-dalal into the French language. This work of the great savant is one of singular psychological interest and imports to us the essential truths which he learnt, (to quote him) "by repeated examination of the religious opinions of mankind." His search for religious truth exercised a profound and momentous influence upon the future history of Islamic thought. For his early youth he had an intense thirst for knowledge which made him study every form of religion and philosophy. In the discipline of prayer, praise, and meditation he found the peace which his soul desired.

The most important phase of Al-Ghazzali's work and influence seems to be, in his bringing philosophy and philosophical theology within the grasp of the ordinary mind. By his intense personality and through his personal experiences, he attained so overpowering a sense of the divine realities that the force of his character swept all before it and Islam entered on a new era of its existence.

Al-Gazzali is a figure of towering personality in the Arab world. His contribution to philosophy, culture and education are landmarks of enlightenment for all ages.

Again, on behalf of the Director General of UNESCO,
and on my own behalf, I extend, to you our best wishes for
a very successful conference which has just been inaugurat-
ed and which is to continue during the next four days.

Mohalingam
(Unesco)

الاستاذ جاتلين ثمين

عن إندونيسيا

سيداتي ، سادتي :

من دواعي سروري واعتزازي أن أمثل بلادى إندونيسيا في هذا المهرجان الذى يقام احتفاء بالذكرى المئوية التاسعة لميلاد الفيلسوف والعلامة الكبير الإمام أبى حامد الغزالى .

ولست هنا في معرض الحديث عما للإمام الغزالى من أثر في الثقافة والدين والفلسفة بعد أن تواتر رجال الفكر على تقديم باقات جميلة من حديقته الإمام الغزالى المليئة بالمعرفة والفلسفة وعلم الاجتماع والتربية ، غير أنى أود أن أطل على هذه الحديقة الوارفة الظلال من زاوية تقدير بلادى وسعيها المستمر لإحياء التراث الإسلامى والإنسانى ومن زاوية توثيق عرا الصداقة الأخوية القائمة بين إندونيسيا والعالم العربى من جهة وبين إندونيسيا وشعوب آسيا وأفريقيا من جهة أخرى .

وإن إندونيسيا ، التى فتحت صدرها للإسلام منذ قرون وقرون وجنت من الاستغلال بظله أطيب الثمرات ، لفخورة بأن تواصل المحافظة على إحياء هذا التراث متوسمة النهج الذى خطته لها حكومة الجمهورية الإندونيسية لنشر التعاليم الإسلامية وإتاحة الفرص الكافية للشعب للتزود من حياض العلم الإسلامى وآدابه وثقافته ، وإقامة المنظمات والجامعات التى تعمل في حقل البحوث الإسلامية ، والاهتمام بإرسال البعثات إلى الأزهر الشريف ومكة المكرمة والأقطار العربية الأخرى وإرسال الوفود لحضور المؤتمرات والحلقات الإسلامية . وفيما يتعلق بهذا المهرجان الكبير الذى يقام تخليداً للذكرى عبقرى من عباقرة رجال الفكر في الإسلام في ظل الجمهورية العربية المتحدة ورئيسها

سيادة الرئيس جمال عبد الناصر فقد أعرب سيادة وزير الشؤون الدينية في إندونيسيا ، السيد الحاج محمد وهيب وهاب ، عن رغبته في الحضور إلى هذا المكان لمشاركتكم في هذه اللحظات السعيدة التي يناقش فيها كل شيء عن الإمام الغزالي ولكن الأحوال والظروف المحيطة به حالت دون تحقيق ذلك مما لم يتمكن معها من مغادرة البلاد .

أما في مجال توثيق عرا الصداقة مع العالمين العربي والإسلامي فقد دأبت إندونيسيا على توثيق هذه العلاقات بمختلف السبل إيماناً منها بأن المسلمين مهما تباعدت بهم الأصقاع ومهما اختلفت جنسياتهم وتباينت لغاتهم فهم إخوة كقوله تعالى « إنما المؤمنون أخوة » ولنا من أواصر الود والتعاون مع الجمهورية العربية المتحدة خير دليل . وقد قال سيادة الرئيس سوكارنو عند زيارته للقاهرة في العام الماضي : « إن إندونيسيا والجمهورية العربية المتحدة لهما أهداف واحدة لمصلحة الأمة الإسلامية . وقد جئت إلى القاهرة لأوثق عرا الصداقة بين الشعب الإندونيسي وشعب الجمهورية العربية المتحدة . ولما كانت أهداف شعبي الجمهوريتين متفقة فلا بد من أن تصل هذه الأهداف إلى غايتها ، كما أن الصداقة بين الجمهوريتين لن تنفصم عراها مدى الدهر » .

ومن ناحية أخرى عملت إندونيسيا على تعزيز علاقاتها مع الشعوب الآسيوية والإفريقية على أساس من الاحترام المتبادل والتعاون المثمر لخلق عالم جديد يسوده السلام والرفاهية ، هذه الشعوب التي آمنت إيماناً عميقاً بأهدافها وسبيلها المقدس في الحياة الحرة الكريمة . ولنا من مؤتمر بانندونج العظيم الذي عقد في إندونيسيا عام ١٩٥٥ خير دليل على مدى التعاون والتبادل الفكري الذي يربط بين شعوب القارتين .

سيلاتي ، سادتي :

ما من شك في أن حصيلة هذا المهرجان ستعود بالفائدة والخير على الأمة الإسلامية خاصة والإنسانية عامة ، وتؤدي بنا إلى تفهم أعمق آثار الإمام

الغزالي الذي كرس حياته من أجل الإنسانية والثقافة الإسلامية . وإنني ، إذ أشكر للمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية الذي أعد هذا المهرجان وبذل في سبيله الكثير من الجهد ، ليسعدني أن أقول بأنني سأنتقل كل ما دار في هذا المهرجان لإخوانكم في إندونيسيا حتى يستفيدوا مما حققتموه من ثمار طيبة في هذا السبيل ، والسلام عليكم .

البحوث

التي أُلقيت في المهرجان

الثلاثاء ٢٨ مارس ١٩٦١

جلسة الصباح

— ١ —

السيد السيفير صلاح الدين السجوني

أشكر الأئمة أهل الغيبة إلى الأبد في الأحياء

انتبه! الأمتعة الغريبة في الأخلاق

بسم الله الرحمن الرحيم
سادق :

رضى الله تعالى عن الإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي ، الذى هو
إمام متكلم ، وفيلسوف مسلم ، وعالم أخلاقى من مدرسة متمم الأخلاق ،
وصوفى من طريقة أكثر استقامة ، وكاتب رقيق سهل التعبير وعذب البيان
فى هذا المضمار الوعر .

ولا يمكن لى ، ولا سيما فى هذا الوقت اليسير ، أن أشرح هذا البحر
العميق المترامى الأبعاد ، اللهم إلا بعض جداوله الصغيرة التى فتحت لى ،
أعنى نزرأ يسيراً من فلسفته وأخلاقه وتصوفه .

بما لا شك فيه أن الغزالي ، مع أنه إمام فى علم الكلام ، هو فيلسوف
بارع مبتكر أيضاً ، بدليل أنه كتب أثره القيم (تهافت الفلاسفة) . وهل
يمكن أن يحارب سلاح الفلسفة إلا بنفس السلاح ؟ أم هل يمكن أن يدق
الحديد إلا بالحديد ؟

إننا فى عرفنا النخلص (لا فى عالم الحقيقة) سميننا بالفلاسفة الذين اتبعوا
مكتب المشائين فى اليونان وفى العالم الإسلامى إلى عهد الغزالي . فالغزالي ،
وابن سينا ، وابن رشد ، والطوسى ، وأمثالهم كلهم كانوا حواريين ومقلدين
لهذا المكتب . فكل رد أو نقد متوجه إلى هذا المكتب ، بحسب رداً ونقداً
للفلسفة والفلاسفة .

مع أن الغزالي لم يحارب هؤلاء الفلاسفة حرباً حامية إلا في ثلاث مسائل :
الأولى ، في قدم العالم وقدم الجواهر . والثانية ، في أن الله لا يحيط علماً
بالجزئيات . والثالثة ، في إنكارهم البعث والحشر .

فأرسطو كان يعتقد أن الجواهر بسيطة . ولكن اليوم يعتقد العلم أنها مركبة
تركب وتتحلل ، والعالم المركب من هذه الجواهر يتغير لا محالة . ومع أن
العلم الحاضر يكبر شأن العالم ويوسع رقعته ، ولكن في نفس الحال يعين له
عمرأ ، ويقرر له تناهياً .

وكذلك حينما كان أرسطو يقول إن الله لا يعلم الجزئيات ، كان فكره
متجهاً إلى عالم الطبيعة ، ولم يكن يتصور أن هناك عالماً أشرف وأكبر وأشد
وطناً وأقوم نظاماً ، أعنى عالم الحياة والشعور والروح . وبعبارة أخرى عالم
الأدب والنظام الأدنى .. ولم يكن يدري أن أكبر وأصقل مرآة لوجه الله هو
قلب الإنسان ، لا الماء والتراب ، ولا المريخ وزحل .

وأيضاً حينما كان أرسطو يدرس ويكتب في الأخلاق ، كان يفكر في أن
يضع ضوابط وقوائم للمجاملات عند الملوك وعند الطبقة الأرستقراطية ، ولم
يكن يستشعر بأنه يتعرض في طريقه إلى علم ما وراء الطبيعة أو إلى علم النفس ،
لأن عصره ومدرسته كانا بدائين .

ولكن حينما جاء « عمانوئيل كانت » في عصر ناضج ، وشاء أن يكتب
في علم الأخلاق الإنساني ، وعهد على نفسه أن يجتنب في كتابه عن علم النفس
وعلم ما بعد الطبيعي ، صادم بل وتصادم في طريقه بـ « أنتينوميا » أي برهان
الخلف ، فرأى فرضاً عليه أن يعتقد بالله وبخلود الروح وبعقبى الدار .

فعلم الأخلاق وفلسفته ، بخلاف العلوم الطبيعية ، لا يمكن أن يتم
أو يتحقق إلا بالاعتقاد بالله وبصفاته التي انتزعت عنها المبادئ ، وبخلود
النفس ، وبالدار الآخرة ، وبأن الله يعلم بحسب كل كلى وجزئ .

إن أرسطو كان يدين يدينيين ، حين يوناني وثني أساطيرى يتخيل له ولقومه أن الآلهة تتمثل فى أبكر وأكمل فرد للنوع ، وكانوا ينسبون إلى آلهتهم الغرائز والنقمة والحسد والسكر والخلاعة ، ودين فلسفى يعتقده بالإله كاعتقاده بالأنواع والأجناس ، وإن شئت فقل جنساً فوق الأجناس ، أو « الكلى الطبيعى » ، لأن الإله كان عنده المفهوم الأعلى للوجود الذى هو جنس فوق الجواهر والعرض (تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً) .

فإذا كان الإله جنساً فوق الأجناس والأنواع ، أو قوة فوق القوى (العياذ بالله) ، فلا حق له أن يكون مظهر حب أو مبدأ نظام أو ناموس . وهكنا إذا كان الإله فوق قمة الجبل ينازع الناس فى حب زوجاتهم ويسلبهم من حجورهم . رهنالك فى الملاء الأعلى ، أو فى سماء عقيدتهم ، سكر وعربدة وتحاسد على النساء الراقصات . فهذه الآلهة لا يمكن أن تكون مصادر لمبادئ ومثلاً للأخلاق وللحقوق والقوانين والعلوم الاجتماعية . اللهم إلا أن تكون مظاهر للخوف والطمع ، وأن تقدم لها القرابين رشوة .

فلذا نرى أن أرسطو فى كتابه « إتيكا نيكوماشيا » أى « علم الأخلاق النيقوماخية » الذى ترجمته فى وطنى وكتبت عليه مقدمة فى مجلدين ، لا يشير إلى الآلهة بكثير ، ولا يتكلم عليها ولا يسند لها ، وحتى أنه فى بحث السعادة يشير إلى أن الآلهة سعداء وأنها تعيش فى بحبوحة السرور والحبور ، كما اعتقد بنفس العقيدة شيخنا أبو على ابن سينا فى « الإشارات » .

وإنى لا أنكر أرسطو فى علمه وآثاره الخالدة فى الأخلاق ، ولا شك فى أنه هو المعلم الأول للفلسفة ، وأن كتبه الثلاثة فى الأخلاق ، ولا سيما الكتاب المذكور آنفاً ، أول حجر أساسى وضع فى صرح الأخلاق ، ولا يزال يحافظ على قوته وعظمته وحتى جدته منذ ثلاثة وعشرين قرناً .

ولكن هل العلم والفلسفة يتدهوران ويتدهوران ، أو يتقدمان ويتطوران ؟ ولا شك أن بين أرسطو والغزالي مسافة أكثر من خمسة عشر قرناً ، تطور

للعلم والفلسفة في غضونهما ، والتقت العلوم والأفكار ، من أثينا وروما والإسكندرية ودمشق وصور وبلخ وبنارس والقدس وبغداد والمدينة المنورة ، في مكتب من الفكر كان الغزالي أحد تلامذتها فينبغي أن تكون آثار الغزالي في الأخلاق أكمل نظاماً وأكثر استيعاباً .

فقبل ما كتب أرسطو آثاره في الأخلاق ، كتب أستاذه أفلاطون في نفس العلم ولكن بفارق كبير . لأن أفلاطون كان يرى الفرد أكثر اشتراكياً من أن يكون فردياً . ولذا حينما حاول أن يعطى لكتابه عنواناً ، لم تكن له حيلة إلا أن يسميه بـ « الجمهورية » ، لأنه لم يكن يقدر أن يتصور الفرد إلا في مرآة الجمهور .

ولكن تلميذه أرسطو الذي لم يخالف أستاذه إلا في شئين « المثل » و « الاشتراكية » حاول أن يبنى أخلاقه على أساس الفردية مجردة من المثالية ومعرفة من الاشتراكية .

فهناك كان بين الكتّابين ، بل وبين المكتبين ، خلاء لم يملأه أحد . نعم ؛ حاول كثيرون من العلماء والفلاسفة أن يطبقوا بين الفكرين ، كأنهم قضاة يسعون أن يلقوا الصلح بين الخصمين ، ولكن لم يكونوا ليفكروا أن هناك خلاء ينبغي أن يملأ ، لا نزاعاً قابلاً للصلح .

إن اشتراكية أفلاطون لم تكن لتلقى الضوء على الفرد من حيث إنه فرد . وكذلك فردية أرسطو لم تكن لتهتم كثيراً بالفضائل الاجتماعية . ولذا كان أرسطو يستنكر التواضع والحياء (أو الحجل) ، باعتبارهما فضيلتين اجتماعيتين .

ومن جهة أخرى، أن جمهورية أفلاطون لا تمثل الفرد إلا في جمهورية قوامها الاشتراكية ، ولا تترك مجالاً للفرق بين الأخلاق وبين السياسة ، في حين أن أرسطو يطلق كلمة « الأخلاق » على السلوك الفردي ، ولفظ « السياسة » على السلوك الاجتماعي .

وكانت هناك معضلة أخرى ، وهي أن أرسطو ، كما قلت ، كان يدين بدينين ، دين يوناني لا يرتفع عرش آلهته عن قمة جبل أولمبس ، ولم تكن فكرة ما بعد الطبيعة هناك أكثر من سخابة عقيمة فوق ذلك الجبل ، ودين فلسفي يتخيل الإله ، في منطقته ، كجنس عال فوق الأجناس ، وفي علومه الطبيعية كقوة فوق القوى .

فالإله الذي ينتزع من الطبيعة اللاإرادية ، أو من الكليات اللاشعورية ، ولا يتجلى في الروح والنفس ، ينبغى ألا تكون له إرادة ولا شعور . وإذا نسبت إليه إرادة فليس معناها إلا اللاإرادية . وينبغى لإله كهذا أن يكون مجبوراً بالعمل ، فهو قوة طبيعية مجبولة ومجبورة على الفعل ، كما أنه كلى منكفئ بجوهره عن الجزئيات ، وينبغى ألا يعلم الجزئيات .

فإله من هذا النوع ينبغى أن يكون مسلوباً من الإرادة والشعور والخير والحق والجمال .

وحيثما كان إله أرسطو كهذا ، كان الشعب في أثينا أقل من مائة ألف نسمة . ويقول أرسطو إن الأمة لا يمكن أن تكون أقل من عشرة ولا أكثر من مائة ألف نسمة . وكانت هناك حكومات بلدية تعتبر شعوباً وأممًا .

وكانت قائمة الفضائل عند اليونان عبارة عن صفات مسرحية ، أمثال الغرام والمغامرة والتهور والبذل . وكانت قائمة الرذائل من أمثال البخل والجبن والدس والنجمة ، كما ترونها في آثار هوميروس وسوفوكليس .

وأيضاً كان هناك اختلاف فكري حول غاية الأخلاق وهدفها ، من اللذة والسعادة أو الخير الكثير ، أو الخير المثالي . ولكن في مكتب أرسطو والفارابي وابن سينا ، أى الذين كانوا معروفين عندنا بالفلاسفة ، كانت السعادة عندهم ، الهدف والغاية الأخلاقية ، مع أن السعادة عند أرسطو كانت مجموعة شرائط من شتى العلل والظروف ، ولم تكن كلها مرتبطة بالفضائل الخلقية . ومثلاً الشخص الذي ليس له أولاد أو يفقد أولاده أو يرتد أولاده

أشقياء أو يفقد ماله وجاهه ، مثل « بريام » ، لا يقال إنه سعيد . وكانت السعادة عنده مستديمة إذا كانت تصحب صاحبها إلى سرير الموت .

وبعد موت أرسطو ، اختفت آثاره لمدة قرن ، ولم يكن لها نشر وتوزيع حينما نزلت رسالات السماء على الأرض ، وجاء الأنبياء (ع) ، وجاء عيسى بن مريم عليه السلام ، أصلح كثيراً من دنيا السجية ، وزاد كثيراً في الوعي الأخلاقي ، وألقى الضوء على العدل والصبر والعفة . ولكن الكنيسة المسيحية حذت حذو أرسطو في دعم الفردية وعزلها ، وسلبت الحكم من الفرد ومن الكنيسة . وكان عين العمل قد انطبق من قبل عند الكليين والرواقين ، وحتى في حديقة أبيقور .

فطغت الفردية بفضل مكتب المشائين والمكاتب الصغيرة اليونانية ، وبفضل الكنيسة ، وبفضل الحكومات الكبيرة الجامعة آنذاك في أدنى الأرض . ثم جاء رد الفعل من الاشتراكية الطاغية من قبل مزدك ، وارتد الصراع الفكري الفردي والاشتراكي بين المكاتب الفكرية إلى صراع دموي بين الطبقات والعصابات .

وجاء محمد بن عبدالله عليه الصلاة والسلام في وسط هذا الصراع الفكري والدموي لينتم مكارم الأخلاق ويعممها على الفرد وعلى المجتمع ، حاكماً أو محكوماً ، وأن يضع الفرد بين الفردية والاشتراكية ، حتى يكون فرداً منفرداً مع ربه واشتراكياً مع الخلق . فردياً في الفكر واجتماعياً في العمل ، فردياً في حق الكسب واشتراكياً في دفع الزكاة والصدقات والتبرعات ، فردياً في النوافل واشتراكياً في الفرائض ، فردياً في المحراب واشتراكياً في المنبر .

وجاء عليه الصلاة والسلام لينبئ أمة بل وعائلة تزيد الآن على أربعائة مليون نسمة من الإخوان ، أكبر من شعب أرسطو بأربعة آلاف مرة ، بل أكثر من ذلك .

وارتفع مقام الميتافيزيكا (من جهة الفكر) عن جبل أوليمبس ، وعن آلهة ذات غرائر جامحة ، إلى حظيرة مقدسة كان سورها « الله نور السموات والأرض » ، وقفها « قل هو الله أحد » ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد . ولكن (من جهة القلب) تقرب وتنزل إلينا « وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان » .

وأما غاية الأخلاق عندتمم مكارم الأخلاق ، أعني سيدنا محمداً عليه الصلاة والسلام ، فكانت من أكمل وأتم ما يكون ، لأن كل مفهوم إذا كنا نقابله من جنب العمل يسمى فناً ، وحيثما توضع القوانين وتستنبط الكليات من الجزئيات يسمى « العلم » . وإذا تقاس الأمور من المبادئ والمثل الميتافيزيكية وتعامل مع القدم والوجوب واللامتناهى يسمى الفلسفة .

ذلك لأن الأمة الإسلامية المترامية الأطراف لا تخلو من طبقة عامية لا تعرف إلا فن الأخلاق ، ومن طبقة عالمة لها أن تستنبط الكليات من الجزئيات ، والنتائج من المقدمات وأن تضع القوانين ، ومن جماعة عارفة راسخة في فهم حقائق الأشياء ، مقتدرة على أن تستفيد من المبادئ الخالدة الغائرة في أعماق الميتافيزيكا . فينبغي أن يكون عند مدرسة هي متممة للأخلاق كل مظاهر المفهوم الخلقى ، أعني فن الأخلاق ، كما في هذه الآيات البيئات « ولا تصبر خدك للناس ولا تمش في الأرض مرحاً » . « ولا تقل لها أف » . « واقصد في مشيك واغضض من صوتك » ، وأمثالها .

وعلم الأخلاق ، كما في هذه اللسانير المقدسة « إن الحسنات يذهبن السيئات » ، و « الإثم ما حاك في النفس وكرهت أن يطلع الناس عليه » . وفلسفة الأخلاق ، كما في هذه الآية « إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكوراً » .

ومن جهة أخرى ، بدأ الحس الإنساني أول ما بدأ بأن يهتدى إلى عالم الألوهية بداعية من الخوف والطمع . وكان هذا طليعة الدين البدائي للبشر .

كما بدأ الشعور الإنسانى من وراء الشمس والقمر ومن وراء الطبيعة وقواها ،
بكشف قوة خالقة أزلية أبدية . وكان هذا الشعور الحجر الأساسى لبناء
الفلسفة . والفلسفة فى أول بنائها عند سقراط وأفلاطون كانت الفلسفة الخلقية
ليس غير . ولكن الفكر البشرى المتطور قارب رويداً رويداً بين الدين والفلسفة .
وانا لنرى فى غضون التطور أن الخوف والطمع يوليان وجهيهما يوماً فيوماً
شطر هذا الوجود الخالق السرمدى ، ولا سيما بعد أن نزلت إلينا رسالات
السماء ، فآمناً أن هناك خالقاً رحيماً جباراً قائماً بالقسط ، وعلينا أن نخاف
منه ونطمع ، وأن نربط بهذا الخوف والطمع سلوكنا الأخلاقى . وهكذا كانت
بشائر الدين الرافى . ولكن الدين فى معارجه النهائية اعتقد أن الخوف والطمع
لا يوصلان إلى الكمال الحقيقى وإلى قلبية الهدف وإلى الإخلاص الصميم .
فكان لعنصر الحب أن يقوم بدوره . فقام وصار الركن الثانى فى كعبة الدين ،
بدرجة أن ابتغاء وجه الله حل محل الخوف والطمع ، وحتى أنه نهض فريق
من العرفاء وآمنوا أن غاية الأخلاق والسلوك هى التخلق بأخلاق الله ، يعنى
كما أن الله سبحانه وتعالى يخلق لأنه خالق ويرزق لأنه رازق ، لا لغرض
آخر ، كذلك العارفون بالله سلكوا على هذا النهج ، فكانوا مع الله وتخلقوا
بأخلاقه . عبدوه لأنهم عابدون ، وسجدوا له لأنهم ساجدون . وهذه الفكرة
صارت فى العصر الحديث نواة لمكتب « الوظيفة لأجل الوظيفة » ، لعنانويل
كانت . ولكن هذه الفكرة الصوفية بدأت فى الإقليم الشمالى للجمهورية
العربية المتحدة ، واكتملت فى خراسان ، وطنى العزيز .

ولكن حينما بدأ الإسلام فى التوسع وفى نشر الحضارة والثقافة ، وبرع
من الفقهاء والأدباء والفلاسفة ، ودرسوا وكتبوا فى أنواع العلوم ، لم يكن
أحد يبذل جهده فى علم الأخلاق التى بعث محمد عليه الصلاة والسلام ليتم
مكارمها ، اللهم إلا أن بعض المترجمين فى بيت الحكمة بدعوا بترجمة بعض
آثار أرسطو الأخلاقية .

وحيثما عمت الفلسفة في دنيا الإسلام ، توجه الفلاسفة ، أمثال الفارابي وأبي علي ابن سينا ، نحو المنطق ، ونحو ما يعبر الأجسام ، ونحو العناصر ، ونحو الفلك ، ونحو ما بعد الطبيعة . ولكن لم يكونوا يلمون بعلم الأخلاق . وغاية ما في الباب أن الفارابي علق شيئاً على هذه التراجم الخلقية ، ولم يرو عن ابن سينا إلا بعض الصفحات القلائل في هذا العلم . ولكن كل ما كتبه لم يكن إلا نقلاً وتقليداً لآثار أرسطو ، ولا سيما « الأخلاق النقوماخية » .

والكاتب الوحيد الذي كتب في هذا العلم هو أبو علي بن مسكويه . وكتابه « تهذيب الأخلاق » سبعون بالمائة ترجمة واختصار من الأخلاق النقوماخية . اللهم إلا جزءاً ضئيلاً أخذه من ترجمة عثمان الدمشقي الذي كان يعرف اللسان اليوناني ، ترجمة من بعض آثار أفلاطون ، وإلا جزءاً يسيراً في خاتمة الكتاب .

ونرى شيئاً من الأخلاق عند ابن رشد خلاصة مختصرة من كتاب أرسطو . وحتى بعد الغزالي نرى نصير الدين الطوسي كتب رسالة ، الجزء الكبير منها ترجمة فارسية من كتاب أبي علي بن مسكويه . ونرى أيضاً جلال الدين الدواني الذي كتب رسالة يشرح فيها الأوساط على نمط أرسطو وكتب شيئاً عن الموسيقى على طراز فيثاغورس بأسلوب أدبي باللغة الفارسية . نعم . هناك كان بعض الكتب ، أمثال أدب الدنيا والدين للماوردي ، وكانت له صبغة دينية إسلامية ، ولكن أدبه كان أقوى من أخلاقه .

فالذي دون علم الأخلاق وفنه وفلسفته على الروح الإسلامي والمبادئ القرآنية ، أولاً وآخر ، كان إمامنا الغزالي . وفي كتابيه (إحياء علوم الدين) بالعربية ، و (كيمياء سعادت) بالفارسية ، ملأ الفراغ الذي كان في أخلاق اليونان وأكمل النقائص التي أشرت إليها في بدء هذا المقال .

وطبيعي أن مثل هذا الإمام المبتكر والمجتهد ينبغي أن يكون مورد حملات من المقلدين ومن الفلاسفة الذين أشرت إليهم ، مع أنهم لن يفعلوا ذلك

مجنرك من عناد شخصى أو نزعة سياسية . ولكن الحملات من بعض المستشرقين مع الأسف لا تعد نقداً علمياً سليماً .

إنهم قالوا — من بين ما قالوا — إن الإمام حنا حللوا المسيحية وانتحل كثيرًا من الأخلاق المسيحية . وأكبر دليل عندهم هو أن الغزالي نصح بالزهد والتقشف وسلك مسلك الناسك .

إنهم لا يدرون أن الغزالي ، على هدى من القرآن ، لم ينصح بالرهبة ولا بالتقشف ، بل بالعكس ، نهى نهياً باتاً عنهما . إن دين الإسلام يأمر بالتقوى ، أى الاجتناب من الحرام . وفرق بين التقوى والرهبة والتقشف . وإذا كانت هناك فى الأخلاق الإسلامية نزعة من التنسك والزهد ، فهذا ليس من أصل مسيحى . فالأخلاق ، ولو كانت يونانية أو رومية أو بوذية أو نصرانية أو مسلمة ، لا توصى إلا بكبح الغرائز وتركيتها وترويضها وتصعيدها وتساميها .

إنهم لا يدرون أن نفس الزهد كان موجوداً قبل المسيحية عند الكليين والرواقين والبوذيين ، وحتى أبيقور ، مع أن مبدأه الأخلاقى كان عبارة عن اللذة ، ولكن سلوكه كان تزهداً وتذكراً .

ومن جهة أخرى ، أن الزهد الكنسى كانت له صبغة من الرهبة ، وكان يأمر بقمع الغرائز وشهواتها ، فى حين أن الغزالي ، بأمر من القرآن وبوحى من الدين ، يوصى بتزكية الغرائز وتصعيدها ، لا بقمعها . وحتى أن الغزالي يشبه الغرائز بنواة تنبت منها أشجار الفضائل العالية . وإنى أظن أن فكرة تصعيد الغرائز بالطراز الحديث مستفادة أولاً من القرآن الكريم . والقرآن أول مرشد يهتدى إلى هذه النقطة الحيوية ، « ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها ، قد أفلح من زكاها ، وقد خاب من دساها » . فقتل الغرائز هو قتل الحياة وقتل الحرث والنسل وقتل الشخصية والسجية ، وتركيتها وتصعيدها ، كما كان منذ ظهور الإنسان ، لإيجاد وتمهيد وتنمية للعلوم والفنون .

وأيضاً ، أن المسيحية توصي بنباجة الفرد . والكنيسة المسيحية تحذو حذو أرسطو في دعم فردية الفرد . ولكن الغزالي ، بعكس ذلك ، يؤيد الفضائل الفردية والاجتماعية كما أنه يحاول أن يقضى على الرذائل الفردية والاجتماعية ، سواء بسواء .

وفضلاً عن ذلك ، فإن الكنيسة المسيحية تقول « ما لله الله ، وما لقيصر لقيصر » . ونعبر عن الدين بمحض التعبد والتسبيح داخل الكنيسة . وطبيعي أن الأخلاق ينبغي أن تسلك في دائرة الدين .

وأما الأخلاق ، كما أوحينا من ديننا ، وكما ألهمت من الغزالي وشرحت في كتابي « مقدمة علم الأخلاق » ، لها ثلاثة أبعاد : الأول ، البعد النفسى ، يعنى الفرد مع نفسه ومشاعره ومع ربه ، وهذا هو صلته ونسكه . والثانى ، البعد الاجتماعى ، وهو مجتمعه وحكومته ومعاملاته مع الناس . والثالث ، البعد الميتافيزيقى ، وهو عقيدته ومبادئه ومثله ومعارفه .

ولذا ترون أن أخلاق إمامنا الغزالي ليست محصورة بالأوساط وبقائمة من الفضائل الفردية ، بل هى مجموعة من الفضائل العقلية والعملية ، الفردية والاجتماعية ، وكثير من العقائد والعبادات والمعاملات الحقوقية .

ولكن أليس الأحسن لبعض المستشرقين الذين يخدمون السياسة أكثر من العلم والأخلاق والفلسفة ، أن يدركوا أن أرسطو في عصره البدائى وفي شعبه الصغير وفي حكومته البلدية وفي ظل آلهة لم تكن مرتفعة عن سطح الأرض أكثر من بضع مئات من الأقدام ، أدى وظيفته في دنيا الأخلاق ؟

وحينما تجلّى الله فى الآفاق والأنفس بفضل رسالات السماء ، وتعالى المبادئ وتعالى الأهداف واتسعت البلاد وازدادت النفوس المترامية والمزاحمة ، وجاء الغزالي بدوره من خراسان ، وأدرك مسئوليته الفكرية ، وجهده واجتهده ، وكشف وابتكر ، مستعيناً بالله ، ومستوحياً من الدين ، ومستلهماً من القرآن ، واستدرك الفراغات والحلايا ، وأكمل النقائص ،

ووسع في رقعة علم الأخلاق ، علماً منه أن التزاحم سيزداد ، وأن العراك سيشند ، وأن الأسلحة ستزيد من عدتها وعدتها وفتكها ، فلنا أن نعلم أنه في هذا العصر ، عصر الذرة والهيدروجين مع قنابلها وصواريخها ورءوسها النووية ، لا يمكن لنا أن نعيش على أخلاق فردية محضة ، أو على أخلاق أسامها المنفعة (بدل الخير) ، كما عند « جرى بنتام » ، أو على نظام خلقي مبني على القوة (بدل الحق) ، كما عند « هربرت سبنسر » .

أليس لهؤلاء المستشرقين أن يدركوا وظائفهم الأخلاقية ، بل والسياسية ، وأن يؤيدوا هذه الآثار القيمة وهذه المبادئ الخالدة ، بدل أن يشككوا فيها ويشوهوها . فلماذا كان السلاح النووي في يد المنفعة أو في يد القوة ، أو في كلتا اليدين ، كما نراه اليوم ، يكون أردأ وأخطر بكثير من أن يعطى السيف الصارم في يد المحنون السكير .

فلنا أن نعود حليماً وإلهاماً إلى وحى الله ، وفكراً وتبصراً إلى الفلسفة الخلقية . وكلا الطريقتين مندمج ومشروح في آثار الغزالي ، ولا سيما إذا كانت في هذه الآثار وصايا قليلة أو كثيرة من الكنيسة ، كما زعم بعض المستشرقين . فكلما يغوص عصرنا في أعماق المادة التي تضيق الصدور وتشد العراك وتسخر القوى الفتاكة الجهنمية ، لنا أن نخرج إلى معارجنا الأدبية ونلتقي هناك بمبادئنا الإلهية والإنسانية ، حتى نلشرح صدورنا وتتسع زوايا أنظارنا ، وأن نكون فوق المنافع المادية والتعصبات والتفرقات الطائفية والعنصرية .

والسلام عليكم .

الدكتور محمد ثابت الفندى

مِنْ فَلَاسِفَةِ الدِّينِ عِنْدَ الْغَزَالِيِّ

- ١- الغزالي فيلسوف ديني .
- ٢- علم الآخرة وفهم الإسلام .
- ٣- مشكلة الصلاة كما لمسها الغزالي في علم الآخرة .
- ٤- التوحيد في علم الآخرة ونتائجه الفلسفية .
- ٥- المعرفة كانعكاس في مرايا .

فِرَافْسِيفَةُ الدِّينِ غِنْدَالُ الْعَبَّازِ

١ — الغزالي فيلسوف ديني

كثيراً ما تطلعت إلى تفسير فلسفي للإسلام من حيث هو دين ، وكثيراً ما حاولت التماس مثل تلك الفلسفة الدينية عند أولئك « المتفلسفة الإسلامية » من أمثال الغارابي وابن سينا وابن رشد . ولا أعتقد أنني ظفرت بشيء قيم لديهم في هذا الموضوع . فلقد كان جل اهتمامهم منصرفاً إلى الموضوعات التقليدية في الفكر اليوناني .

وفيما يختص بابن سينا بالذات الذي كان يتطلع إلى فلسفة إشراقية أو مشرقية غير الفلسفة اليونانية ، أذكر أنني اختتمت بحثاً في مهرجانه الذي أقيم في مثل هذا الشهر من عام ١٩٥٢ بعبارة استبعدت فيها احتمال تعبيره عن فلسفة إسلامية حقة ، فقلت إذ ذاك : « إن فلسفة الرئيس وما نتج عنها من آراء وأنظار في علم التوحيد أمور ينبغي أن يعاد النظر فيها إذا أريد بها أن تكون معبرة حقيقة عن فلسفة دينية إسلامية » (الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا ١٩٥٢ ص ٣١٩) . ذلك لأن المسائل والحلول فيها كانت أقرب إلى الوثنية اليونانية .

لكن يبدو أن الأمر يختلف تماماً إذا ما حاولنا التماس فلسفة للدين الإسلامي في آفاق فكرية أخرى كالكلام والتصوف ، وخاصة في كتابات الغزالي الذي نحتفل الآن بذكراه .

إن هذا الاحتفال كان بالنسبة لى فرصة طيبة لىكى أعيش تجربة أخرى فريدة مع تفكير الغزالي بعد انقضاء ثلاثين سنة على أول لقاء لى به وأول محاولة للكتابة عنه . ولقد ظفرت من تجربتى الجديدة بمعين روحى لا ينضب ، ولمست عن قرب كيف أن تفكيره كله إنما هو محاولة كبرى منقطعة النظير فى تقديم إسلام غير إسلام الفقهاء وأصحاب التشريع ، وفلسفة غير فلسفة المتكلمين والمتفلسفة الإسلامية معاً . وهذا التفكير هو ما اعتبره فلسفة دينية للغزالي معبرة فى الوقت عينه عن الإسلام كدين .

وطبعاً ما كان الغزالي ليرضى أن ننسب تفكيره لى الفلسفة حتى ولو كانت إسلامية بعد أن وصم الفلسفة وأصحابها بالكفر . إلا أن الغزالي فى الواقع هو فيلسوف بلا نزاع - فيلسوف كبير أراد أم لم يرد ، أدار فلسفته برمتها حول الدين الإسلامى وعبر عنه تعبيراً أصيلاً وقوياً .

والغزالي فيلسوف من أكثر من جهة :

فمن جهة أولى كان الباعث الأساسى لىكتابات الغزيرة التى شن فى بعضها حروباً فى جهات متعددة كجهات الفقهاء والباطنية والفلاسفة والمتكلمين ، وبسط فى بعضها الآخر وجهات نظره التى ارتضاها ودافع عنها ، كان ذلك الباعث الأساسى مشكلة فلسفية من الدرجة الأولى فى النوع وفى الأهمية ألا وهى مشكلة اليقين الذى لا يتزعزع والذى يميز المعرفة الحقة . لقد تطلع الغزالي دائماً لى اليقين الذى لا يقبل الشك فيما وراء كل الحقائق التى قدمتها لىه علوم عصره . وهذا ما صاغه الغزالي فى « المتقدم من الضلال » فى عبارة تذكرنا بالقاعدة الأولى من قواعد المنهج عند الفيلسوف رينيه ديكارت فيقول الغزالي : « إنما مطلوبى العلم بحقائق الأمور . فظهر لى أن العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الخطأ والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن

يكون مقارناً لليقين . . إن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة فيه ولا أمان معه . وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى » . (المتقد ، تحقيق محمد محمد جابر ص ٧) .

ومن ثم نرى أن الباحث على تفكير الغزالي واهتماماته إنما هو مشكلة فلسفية أساسية طالما بعثت غيره من كبار الفلاسفة ، ألا وهى مشكلة اليقين فى المعرفة .

أما الوجه الثانى الذى يجعل من الغزالي فيلسوفاً فهو أن الحقيقة التى تتميز بذلك اليقين إنما هى عنده « الحقيقة الصوفية » دون غيرها من أنواع الحقائق . لأنه قبل بذلك معياراً للحقيقة كما قبل الفلاسفة عبر القرون معايير أخرى ، وجعل معياره الصوفى هذا الفصيل فى كل مشكلة فكرية ومنها المشكلة الدينية برمتها . إنه يقول : إن اليقين الصوفى ليس « بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور يقذفه الله تعالى فى الصدر ، فذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة » (المتقد ص ١١) ، ويقول فى عبارة أدق : « إن اليقين عبارة عن معرفة مخصوصة ومتعلقة بالمعلومات » (الإحياء ، ج ١ ، ص ٧٤) . وفى هذه العبارة الأخيرة نجد ما يميز مثل هذا اليقين الصوفى من حيث إنه معرفة للخاصة من الناس متعلقة بمعلومات خاصة أيضاً .

لنلاحظ أنى قلت « الحقيقة الصوفية » ولم أقل « الحقيقة الدينية » فهناك فارق ؛ فنحن نعلم من تاريخه الفكرى الذى قصه علينا أنه كان فى بغداد من علماء الشريعة والفقه . . ولكنه هنا فى دمشق أقبل بهيمته على « طرق الصوفية » وأنه تعلم عندئذ الحقائق كما يقول « بالنوق والسلوك » أو « بالنوق والحال وتبدل الصفات » (المتقد ص ٤٣) . فالدين واحد بعينه فى الحالين ، وإنما الذى جد عليه فى دمشق إنما هو الفهم الصوفى والحقيقة الصوفية . ومن ثم يمكن التأكيد بأن نقطة البدء فى تفكيره ، التى صبغت نظرته إلى الأشياء والعالم لم تكن الدين أو الفقه وإنما كانت الحقيقة الدمشقية المنبت ، أى الصوفية

وتلك حقيقة شخصية وفردية بكل معاني الكلمة إذ هي مخصوصة ومتعلقة بالمعلومات كما قال ، ومن ثم فهي موقف فلسفى أصيل حيال العالم والأشياء لا نزاع فى قيمته الفلسفية المستقلة عن الدين ، وهو موقف له نظيره فى عالم الفلسفة وخاصة فى ألمانيا عند أمثال ديكارت وبوهمه . إن هذا الموقف الفلسفى الذى أضواء به الغزالى كل حقائق الدين لما يبرر وصفنا له بأنه فيلسوف .

أما الوجه الثالث الذى يجعل منه فيلسوفاً للدين الإسلامى بالذات فهو أن الموضوعات التى تناولها الغزالى والآراء التى أبدأها بشأنها إنما هى من صميم ما يسمى عند الفلاسفة « بفلسفة الدين » . يقول فرجيليوس فيرم Vergilius Ferm فى تعريف فلسفة الدين : « إن فلسفة الدين بحث فى موضوع الدين من الناحية الفلسفية . . ومن مسائلها طبيعة الدين ووظيفته وقيمه ، صدق دعاواه ، الدين والأخلاق . . . صلة الله بالإنسان من حيث الحرية والمسئولية ، الكشف الصوفى ، الصلاة واستجابة الدعاء ، قيمة الصور التقليدية فى التعاير والشعائر والعقائد والطقوس والوعظ ، مسألة طبيعة الاعتقاد والإيمان ، مسألة الألوهية ووجودها . . الخ » ثم يقول أيضاً : « إن موضوع فلسفة الدين فى نظر الدوائر المحافظة ليس موضوعاً لبحث فلسفى حر وإنما هو فلسفة دين معين . إنه حينئذ دفاع صريح أو مقنع عن دين سبق الإيمان به » (انظر قاموس الفلسفة لخرجه D. Runes ص ٢٣٥) . ذلك هو مفهوم فلسفة الدين عند الفلاسفة .

إذا وضعنا نصب أعيننا مثل تلك المسائل التى يذكرها فيرم كموضوعات لفلسفة الدين فلا شك أن الغزالى فى كتاباته المتلاحقة لم يستوعبها جميعاً فحسب بل جاوزها بكثير إلى ما هو أبعد مدى . ثم إنه لا يصح أن يقدح فى القيمة الفلسفية لتفكيره أنه برر بواسطته وقائع دين معين سبق الإيمان به . ففضلاً عن جواز هذا كما نفهم من فيرم يجب أن نتذكر أن ذلك التبرير إنما هو

وليد عنصر أجنبي عن الدين نفسه وأعنى طريق التصوف الذى أطل منه الغزالي على العالم بأسره بما فيه الدين المنقول إليه بالتقليد والوراثه .

لكل هذه الأسباب الغزالي فيلسوف برغمه يجب الاهتمام بأرائه الفلسفية كتعبير عن فلسفة للدين الإسلامى مختلفة تماماً عن فلسفات الفقهاء والمتكلمين و « المتفلسفة الإسلامية » جميعاً .

كل ما تقدم إنما قصدت به بيان ضرورة إفساح مكان واضح للغزالي فى علم الفلسفة ، وأريد الآن أن أجزئ من آرائه أمثلة فأعرض فيما يلى نماذج قليلة من واقع تفكيره لتبين عمقه وأصالته . ولا يقودنى فى اختيار تلك النماذج القليلة إلا أنها استرعت نظرى بصفة خاصة وأنها ترتبط فيما بينها ، فأبتدئ من فكرة « علم الآخرة » وفهم الإسلام مستنداً إلى كتاب « الإحياء » .

٢ — علم الآخرة وفهم الإسلام

إن الكتاب الأول الذى يفتح به الغزالي « إحياء علوم الدين » عنوانه « كتاب العلم » ، إنه كتاب تجاوز حد الكلام عن العلم إلى كلام عن التعليم وآداب التعلم وآفات العلم والعلماء . ولكن المسألة الأساسية التى يدور حولها البحث وتربط جميع الفصول والتى تبدو ذات أهمية كبرى وحاسمة فى موقف الغزالي الفلسفى لأنها تحدد منذ البداية الاتجاه الصوفى لتفكيره كما تحدد معالم طريق فلسفته الدينية برمتها إنما هى مسألة تمييزه ما يسميه « علم الآخرة » فى مقابل « علم الدنيا » . إن هذا التمييز هو الدعامة الأساسية التى يستند إليها فهمه للإسلام أعنى فلسفته الدينية . ومن ثم يجب الإشارة إليه والبله به .

فلقد سيطرت على تفكير الغزالي فكرة احتمال الدين الإسلامى لتفسيرين أو فهمين : أحدهما التفسير الدنيوى الذى يهتم بالإنسان فى ضوء وجوده الحاضر ، وثانيهما التفسير الآخروى الذى يهتم بالإنسان فى ضوء مصيره البعيد ، والأول هو التفسير السائد عند من أسماهم الغزالي الفقهاء أو أصحاب العلوم الشرعية أو أصحاب الفتاوى أو علماء الدنيا وهو تفسير يكشف عن إسلام التشريع المتجه بتعاليمه إلى العيش فى الدنيا كزرعة للآخرة . وثانيهما هو تفسيره الصوفى للدين مما يكشف عن إسلام روحى أخلاقى معرض عن الدنيا متجه بتعاليمه إلى الاستعداد للآخرة . لذلك يسميه الغزالي « علم طريق الآخرة » أو « علم الآخرة وسلوك طريقها » أو « علم القلوب » أو « علم اليقين » أو « علم الآخرة » فحسب كما سمي أصحابه « علماء الآخرة » (الإحياء ج ١ ص ٢ ، ٢٣ ، ٢٤ وغير ذلك) .

إن الغزالي لم يتعرض في « المتقذ » لتجريح الفقه كما فعل بالنسبة للكلام والفلسفة ومذهب الباطنية . ولكنه في « الإحياء » نراه يقلل من شأن الفقه وهو التفسير التقليدي للإسلام وأحكامه . ولقد كان حذراً فلم يجرح أئمة الفقه الأربعة إذ كانوا في نظره من حيث أعمالهم وسيرتهم الشخصية علماء بالآخرة بالإضافة إلى علمهم بالفقه نفسه ، وإنما ركز طعنه فيمن اقتدى بفقههم وحده دون علمهم بالآخرة وهم الفقهاء . فهو يقول : « ما ذكرناه ليس طعنًا فيهم (الأئمة) بل هو طعن فيمن أظهر الاقتداء بهم متحللاً مذهبهم وهو مخالف لهم في أعمالهم وسيرهم » . لقد « اتبعهم فقهاء العصر . . على خصلة واحدة وهي التشمير والمبالغة في تفاريع الفقه » (الإحياء ، ج ١ ، ص ٢٤) .

والسؤال الآن لماذا جعل الغزالي الفقه علماً بالدنيا مع أن الفقه يتعرض أيضاً للعبادات مما يقصد به الآخرة ؟ هنا نجد أن الغزالي لم يفقه إدراك الوظيفة الحقيقية للفقه كما بدت خلال تطوره وهي كونه قانوناً ينظم العلاقات الإنسانية ويستند إليه السلطان في سياسة الناس . فنتيجة لاصطراع الشهوات الإنسانية كما يقول الغزالي تولدت الخصومات بين الناس « فست الحاجة إلى سلطان يسوسهم واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم به . فالفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات فكان الفقيه معلم السلطان ومرشده إلى طريق سياسة الخلق وضبطهم لتنظيم باستقامتهم أمور الدنيا . وكما أن سياسة الخلق بالسلطة ليس من علم الدين في الدرجة الأولى . . فكذلك معرفة طريق السياسة (أي الفقه) . . وحاصل فن الفقه معرفة طرق السياسة والحراسة »^[١] . (ج ١ ص ١٧ - ١٨) .

تلك هي وظيفة الفقه الديني ، وظيفة سياسية دينوية . فإذا تعرض الفقه بعد ذلك للعبادات فإن الغزالي يقول : « اعلم أن أقرب ما يتكلم الفقيه فيه من الأعمال التي هي من أعمال الآخرة ثلاثة : الإسلام والصلاة والزكاة والحلال والحرام . فإذا تأملت منتهى نظر الفقيه فيها علمت أنه لا يجاوز حدود الدنيا إلى الآخرة . وإذا عرفت هذا في هذه الثلاثة فهو في غيرها أظهر .

أما الإسلام (مثلاً) فيتكلم الفقيه فيما يصح منه وفيما يفسد وفي شروطه وليس يلتفت فيه إلا إلى اللسان . وأما القلب فخارج عن ولاية الفقيه . . يحكم الفقيه بصحة الإسلام تحت ظلال السيوف مع أنه يعلم أن السيف لم يكشف له عن نيته . . فإن السيف ممتد إلى رقبته واليد ممتدة إلى ماله وهذه الكلمة (الإسلام) باللسان تعصم رقبته وماله . . وذلك في الدنيا . . وأما الآخرة فلا تنفع فيها الأقوال بل أنوار القلوب وأسرارها وإخلاصها وليس ذلك من فن الفقه » (ج ١ ص ١٨) .

ومن ثم فإنه يحكم وظيفة الفقه كقانون ويحكم اهتمامه بالشروط الظاهرة للعبادات دون الباطنة كما في مثال الإسلام باللسان دون القلب يرى الغزالي ضرورة اتخاذ طريق آخر غيره لفهم روح وحقيقة الإسلام فهماً يقصد به الآخرة التي من أجلها وجد الدين . وهنا نجد أنفسنا أمام فكرة « علم الآخرة » هذا العلم مرتبط كل الارتباط بمسألة اليقين التي تحدثنا عنها في البداية . إن بحثه عن اليقين الذي اهتدى إليه في التصوف أدى به إلى أن يجعل من هذا اليقين الصوفي موضوعاً أساسياً لعلم الآخرة لأن هذا اليقين هو مفتاح لكل حقائق الدين عنده بل هو سعى العلم نفسه بعلم اليقين . والغزالي يجعل صفة عالم الآخرة كما يقول هو نفسه « أن يكون شديد العناية بتقوية اليقين فلإن اليقين هو رأس مال الدين . قال رسول الله (صلعم) « اليقين الإيمان كله » فلا بد من تعلم علم اليقين أعنى أوائله ثم يفتح للقلب طريقه » (ج ١ ص ٧٢)

ولننتبه إلى هذه الفقرة الأخيرة : « لا بد من تعلم اليقين أعنى أوائله ، ثم يفتح للقلب طريقه » لأننا نلمس في هذه الفقرة خطوات اكتساب علم الآخرة كما مارسها الغزالي نفسه مما يلقي ضوءاً على أقسام هذا العلم أيضاً .

فالغزالي إنما يعنى بتعلم أوائل هذا العلم ما ذكره في المتقدم عن دراسته لمؤلفات وأقوال المتصوفة من أمثال أبي طاهر المكي والجنيد وغيرهما . ثم هو في « الإحياء » يشير إلى أسلوب آخر من التعلم لأوائل هذا العلم وذلك بالتلقى

المباشر عن شيخ من الأحياء ، فراه بمناسبة الحديث الشريف « تعلموا اليقين » يقول « إن معناه جالسوا الموقنين واستمعوا منهم علم اليقين وواظبوا على الاقتداء بهم ليقوى يقينكم كما قوى يقينهم » (ج ١ ص ٧٢) . وهذا يشف عن طريقة تعلم الغزالي نفسه للتصوف وأخذ لأوائل العلم بالمعاشرة وبالاقتداء بشيخ لا نعرفه من شيوخ عصره في التصوف . إنه فقط بعد هذه المرحلة التعليمية والتي فيها اقتداء بسلوك الشيخ يصبح أن يفتح للقلب الطريق إلى الحقائق الغيبية كلها كما هو معروف عند أهل التصوف .

ومن ثم نفهم لماذا قسم الغزالي علم الآخرة إلى قسمين : علم معاملة وعلم مكاشفة (ج ١ ص ١٩) . وعلم المعاملة هو الذى يشتمل على تلك المرحلة الأولى من التعلم : التعلم النظرى . لأقوال السابقين وأحوالهم ، واندماج العمل أو التربوى وهو اتباع لأداب الشيخ التى يخضع مريديه إليها من زهد وتقوى وسخاء وصبر وذكر وغير ذلك مما يقصد به تركية النفس وصقل مآثرها .

إن ثمرة علم المعاملة هو أن يفتح باب القسم الآخر وهو علم المكاشفة ، وهو « علم الباطن . . وغاية العلوم . . فهو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتركيبته من صفاته الممنومة وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كأن يسمع من قبل أسماءها فيتوهم لها معاني مجملة غير متضحة » . ما هى تلك الأمور هنا ؟ ؟ ثم يتابع الغزالي كلامه فيعدد أنواع المعارف التى تنكشف على هذا الوجه فيقول : « فتتضح إذ ذاك (تلك المعاني المجملة) حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله تعالى وبصفاته الباقيات الثامات ، وبأفعاله وبحكمه في خلق الدنيا والآخرة ، ووجه ترتيبه للآخرة على الدنيا ، والمعرفة بمعنى النبوة ومعنى الوحي ومعنى الشيطان ومعنى لفظ الملائكة والشياطين وكيفية معاداة الشياطين للإنسان وكيفية ظهور الملك للأنبياء وكيفية وصول الوحي إليهم والمعرفة بملكوت السموات والأرض . . ومعرفة الآخرة والجنة والنار وعذاب القبر والصراط والميزان والحساب . . ومعنى لقاء الله عز وجل والنظر إلى وجهه الكريم . . وغير ذلك مما يطول تفصيله . . فنحن بعلم المكاشفة : أن

يرتفع الغطاء حتى تتضح جلية الحق في هذه الأمور اقتضاحاً يجرى مجرى
العيان الذي لا يشك فيه» (ج ١ ص ٢٠) .

وكما تنكشف تلك الموضوعات في علم المكافحة تنكشف أيضاً معاني
الآيات القرآنية التي يشكل فيها الأمر ، مثلاً كآية التي تقول «إن الدار
الآخرة للهى الحيوان لو كانوا يعلمون» أو «سبح لله ما في السموات
وما في الأرض» (ج ١ ص ٢ ، ٧٢) .

ثم هناك أيضاً مشكلة صفات الله تعالى الواردة في القرآن الكريم وكذلك
أحكام الآخرة التي قسمت المفكرين الإسلاميين إلى فرق عديدة : فابن حنبل
أخذ بظاهر الألفاظ ، والأشعرية فتحو باب التأويل فيها وتركوا ما يتعلق
بالآخرة على ظواهره ومنعوا تأويله ، وزاد المعتزلة عليهم حتى أولوا من
صفاته تعالى السمع والبصر كما أولوا المعراج وأنكروا أن يكون بالجسد
وأولوا عذاب القبر والميزان والصراط وجملة أحكام الآخرة . ولكن أقروا
بحشر الأجساد وبالجنة وبأشغالها على المأكولات والملاذ المحسوسة . وزاد الفلاسفة
على ذلك فأولوا كل ما ورد في الآخرة وردوه إلى آلام عقلية وروحانية
وأنكروا حشر الأجساد اكتفاء ببقاء النفوس وأنها إما معذبة وإما منعمة
بعذاب ونعيم لا يدركان بالحس . أما اليقين في كل هذا فيطلب عن طريق علم
المكافحة ، ويقول الغزالي : «لا يطلع عليه إلا الموفقون الذين يدركون الأمور
بنور إلهي لا بالسمع ، ثم إذا انكشف لهم أسرار الأمور على إلهي عليه
نظروا إلى السمع والألفاظ الواردة فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه
وما خالف أولوه . فأما من يأخذ معرفة هذه الأمور من السمع المجرد فلا تستقر
له فيها قدم . . والأليق بالمقتصر على السمع المجرد مقام أحمد بن حنبل رحمه
الله ، وإلا فكشف الغطاء عن حد الاقتصاد في هذه الأمور داخل في علم
المكافحة» (ج ١ ص ١٠٤) .

لا أود أن أسترسل أكثر من هذا في الكلام عن علم الآخرة بفرعيه ،
وأكتفى بالقول بأن موضوعات القرآن وإشاراته الغيبية وأحكامه الخلقية

وتصوراته الميتافيزيقية إذا فهمت كلها في ضوء تلك النزعة الصوفية فلا شك أننا نكون حينئذ بإزاء فلسفة للدين الإسلامي تختلف تماماً عن فلسفة أخرى للدين نفسه كما يعكسها لنا أصحاب الفقه أو الشريعة . ولا شك أيضاً أن تلك الفلسفة التي يتضمنها علم الآخرة إنما تحي معنى قرآنية هامة لا يجتذب أنظار فقهاء القانون كتلك المعاني الخلقية الكثيرة التي يذكرها القرآن والتي هي من شئون القلوب وحدها كالإخلاص والصبر والحمد والخوف والرجاء والقناعة والسخاء والصدق والإيمان والتوحيد وغير ذلك مما جمعه الغزالي تحت عنوان عام هو « آداب السلوك » ، تلك الآداب التي هي في الواقع فلسفة الأخلاق القرآنية كما استخلصها صاحب علم الآخرة .

الآن يتضح لماذا قلنا في البداية إنه سيطرت على تفكير الغزالي فكرة احتمال الإسلام لتفسيرين أو فهمين : أحدهما يمثل علم الدنيا وآخرهما يمثل علم الآخرة . والقول بالثنائية الدينية أمر معروف في الفلسفة المعاصرة التي اهتمت بالمشكلة الدينية عند أمثال وليم جيمس وهنري برجسون . وهذا الأخير يتكلم عن نوعين من الدين يختلفان في طبيعتهما إلى حد أنه لا يصح أن يسميا باسم واحد : أحدهما نابع عن المجتمع ومعتقداته فهو يعم الجماعة ويتجمد في طقوس وتقاليد ويغلق الباب على نفسه فلا يقبل جديداً . أما الآخر فنابع عن أفراد ذوى عبقرية روحية ، ومن ثم فهو خاص بأفراد من المميزين ولا تقاليد فيه وبابه مفتوح دائماً للتجديد والإبداع . وهذا هو دين المتصوفة . هذا موقف برجسون ولا يختلف عن هذا كثيراً موقف جيمس ، إن الفارق الحقيقي بين الثنائية الدينية عند الغزالي وثنائية هؤلاء الفلاسفة المحدثين ليس في اختلاف الألفاظ والأوصاف والتحليلات وإنما يكمن في الحقيقة في الفارق بين من ذاق فعلاً تلك الاثنائية كما فعل الغزالي بسلوكه طريق علم الآخرة، ومن اكتفى بوصف حالات المتصوفين الآخرين وصفاً سيكولوجياً من الخارج وحللها تحليلًا فلسفياً كما فعل جيمس وبرجسون . لذلك أراي أكثر استعداداً للاقتناع بفلسفة الغزالي الدينية .

وأود الآن أن أعرض لتطبيقات لعلم الآخرة في مشكلتي الصلاة والتوحيد .

٣ — مشكلة الصلاة كما لمسها الغزالي في علم الآخرة

كثيراً ما بدا لي أن الصلاة تبطن مشكلة خطيرة وغريبة لا يعيها إلا من يحاول الصلاة في شيء من الإتقان والإخلاص : فهل هي الحركات أم هي التلاوة المحفوظة التي هي تمرين للذاكرة أم هي فهم المعاني الألفاظ التي لا يفهم العامة الكثير منها ، أم هي أكثر من هذا كأن تكون مصحوبة بتوجه وخوف ورجاء وخشوع ؟ وهل إذا توقف المصل عن فهم لفظة أو آية ليتأملها ويتمثلها يكون قد خرج عن الصلاة بالحديث مع عقله ، وهل يشترط حضور القلب فيها . ثم أيكفي الحضور مع الألفاظ أم يجب أن يكون مع المعاني ، وهل يمكن حضور القلب فيها من أولها إلى آخرها ؟

كل تلك الأسئلة الهامة إنما تنبه إليها الغزالي وعالجها في كتاب الصلاة من «إحياء علوم الدين» ، وهو في نظري من أحسن ما اشتمل عليه الإحياء من كتب ، ونحن نلمس في هذه المسألة نموذجاً من تطبيقات فكرة علم الآخرة فيما يختص بالعبادات من حيث إن الغزالي يختلف عن علماء الفقه في أنه يهتم بأعمال القلب لا بأعمال الجوارح ، أعني بباطن الصلاة لا بظاهرها . فيقول الغزالي إنه يهتم ببيان «خفايا آدابها ودقائق سننها وأسرار معانيها ما يضطر العالم العامل إليه ، بل لا يكون من علماء الآخرة من لا يطلع عليه . وأكثر ذلك مما أهمل في فن الفقهيات» (الإحياء ، ج ١ ، ص ٣) .

ثم هو يحدد موقفه في الصلاة من موقف الفقهاء فيها فيقول : «وأما الصلاة فالفقيه يعني بالصحة (صحة الصلاة) إذا أتى بصورة الأعمال مع ظاهر الشروط وإن كان غافلاً في جميع صلاته من أولها إلى آخرها مشغولاً بالتفكير في حساب معاملاته في السوق إلا عند التكبير . وهذه صلاة

لا تنفع . ولكن الفقيه يفتى بالصحة . . فأما الخشوع وإحضار القلب الذي هو عمل الآخرة وبه ينفع العمل الظاهر لا يتعرض له الفقيه ، ولو تعرض لكان خارجاً عن فنه » (ج ١ ص ١٨) . ثم يقول : « ونحن كاشفون من دقائق معانيها الخفية ما لم تجر العادة بذكره في فن الفقه » (ج ١ ص ١٤٩) فنذكر « ارتباط الصلاة بالخشوع وحضور القلب ثم نذكر المعاني الباطنة وحدودها وأسبابها وعلاجها » (ج ١ ص ١٥٩) .

والغزالي يحصر تلك المعاني الباطنة للصلاة في ستة : حضور القلب والتفهم والتعظيم والهيبة والرجاء والحياء (ص ١٦١) .

ويهمني أن أشير فقط إلى مسألة حضور القلب وما يرتبط به من فهم للمعاني لأنها في اعتقادي المشكلة الأساسية التي يعاني منها كل مصلٍ والتي لفت نظري إليها موقف الغزالي منها وأعجبنى تحليله لها .

يبدأ الغزالي من فكرة أن حضور القلب هو الصلاة : فالمصلي مناجٍ ربه وكلام الصلاة مع الغفلة ليس بمناجاة إذ المقصود من الكلام حينئذ إما كونه خطاباً ومحاوراً ولما كونه مجرد حروف وأصوات امتحاناً للسان . . والقسم الأخير باطل . فبقي أن يكون الكلام خطاباً معبراً عما في الضمير ، وهو لا يكون معبراً إلا بحضور القلب : فأى سؤال في قوله « اهدنا الصراط المستقيم » إذا كان القلب غافلاً وإذا لم يقصد كونه خطاباً ودعاء .

لهذا أبطل الغزالي الصلاة إذا لم يحضرها القلب . فخالف كما يقول إجماع الفقهاء فإنهم لم يشترطوا حضور القلب إلا عند التكبير فقط (ج ١ ص ١٦٠) فإن « الفقهاء لا يتصرفون في الباطن . . ولا في طريق الآخرة بل يبنون أحكام الدين على ظاهر أعمال الجوارح . . فأما ما ينفع في الآخرة فليس هذا من حدود الفقه » (ج ١ ص ١٦٠) .

لكن حضور القلب هذا مشكلة معقدة : فهل هو حضور مع اللفظ فقط أم معه ومع معناه ، ثم يمكن أن يكون ذلك طوال الصلاة من أولها إلى آخرها ؟

كل تلك مشكلات حقيقية واقعية يعانها المصلي. ويبدو أن الغزالي طلباً للتيسير يجعل حضور القلب قاصراً على اللفظ وحده لأنه يجعل معنى حضور القلب هو ألا ينصرف الانتباه إلى غير ما هو متكلم به من خطاب أو مناجاة ، أما الفهم لمعنى ذلك الكلام فأمر وراء حضور القلب ؛ إذ ربما حضر القلب مع اللفظ دون أن يكون حاضراً مع معنى اللفظ ، فإذا اشتمل القلب على العلم بمعنى اللفظ فهذا هو المقصود بالتفهم وهو مقام يتفاوت الناس فيه إذ لا يستوى الناس في تفهم المعاني القرآنية ، بل لا يستوى شخص بعينه دائماً فكف من معان لطيفة يفهمها المصلي في أثناء صلاته ولم تكن تخطر بقلبه قبل ذلك (ص ١٦١) .

ثم يدرس الغزالي بعد ذلك أسباب حضور القلب فيتنبه إلى أهم عناصر الانتباه أو الحضور ألا وهو « الاهتمام » فيقول : إن القلب يتبع الاهتمام فلا يحضر إلا فيما يهيمه ، فإذا لم يحضر القلب في الصلاة فليس معنى ذلك أنه متعطل عن الاهتمام وإنما معناه فقط أن اهتمامه منصرف إلى أمر غير الصلاة من أمور الدنيا الكثيرة . هذا ولا تنصرف الهمة تماماً إلى الصلاة إلا إذا اكتمل « الإيمان » ، وهنا تظهر المسألة الأساسية في علم الآخرة مرة أخرى فإن الاهتمام بالعبادات متوقف على مدى اليقين أو الإيمان ، وهذا بدوره متوقف على الكشف الصوفي . كذلك لا يكتمل انصراف الهمة إلى الصلاة إلا لدى عالم بالآخرة لأنه كامل اليقين أو الإيمان .

أما إذا ضعف ذلك الإيمان فإن همة المصلي تنصرف إلى أمور أخرى مما يؤدي بالطبع إلى غفلة القلب وانفكاكه عن الحضور . وتلك الغفلة إنما تتمثل في الخواطر الواردة الشاغلة التي تغزو الفكر في أثناء الصلاة وتشتت باهتمامه . (ج ١ ص ١٦٣) .

ينتقل الغزالي بعد ذلك إلى مسألة أخرى هي كيف تدفع تلك الخواطر ؟ فيقرر أنه لا بدفع الشيء إلا بدفع سببه : وسبب ورود الخواطر إما خارجي ولما باطن .

أما الخارجى مما يقرع السمع أو يظهر للبصر فإن ذلك يستأثر باهتمام الفكر ويصرفه إليه ثم ينتقل الفكر منه إلى غيره ويتسلسل (ج ١ ص ١٦٣)

والغزالى يعتقد بقوة تداعى الأفكار ابتداء من البصر والسمع كسبب فى غفلة القلب ، وعلاج هذا النوع من الغفلة هو قطع تلك الأسباب البصرية أو السمعية، ويقترح الغزالى لذلك اقتراحات عملية عديدة ككف البصر فى أثناء الصلاة، أو الصلاة فى ظلام، أو الاقتراب من الحائط حتى لا تنسج مسافة بصر المصلى فتقع على ما يشغلها، أو عدم الصلاة فى الشارع وعلى القرش المزركشة ؛ ولذلك كما يقول الغزالى كان المتعبدون يتعبدون فى بيت صغير مظلم سعتة قدر السجود ليكون ذلك أجمع لهم (ج ١ ص ١٦٣) .

أما الأسباب الباطنة فأشد أثراً فى الصرف عن الصلاة وهى الموم . فإن من تشعبت به الموم فى أودية الدنيا لا يستطيع حصر فكره المشتت ، وأما علاج هذا النوع من الغفلة فهو أن يقهر نفسه على فهم ما يقرؤه ويشغلها به عن غيره . أو أن يذكرها بالآخرة وخطر القيام بين يدي الله تعالى فلا يترك بذلك فرصة لهجوم همومه عليه ، ولكن أبعد أثراً من هذا كله هو أن ينظر المرء فى أسباب همومه وهى طبعاً شهواته فيتنازل عن مشتهياته ويقطع علائقه فيها . يروى الغزالى بهذه المناسبة أن رجلاً شغل بالنظر إلى وفرة ثمار نخيله فلم يدر كم صلى فشكا أمر غفلته إلى عثمان بن عفان فأمره بأن يتصدق به كله ، وهذا هو معنى التنازل عن الشهوات وقطع العلائق بها .

لكن الغزالى يحاول بعد ذلك أن يرد الأسباب كلها ظاهرة وباطنة إلى سبب وحيد هو حب الدنيا ، فمن أحب الدنيا شغلته بمبصراتها ومسموعاتها وشهواتها . « ذلك رأس كل خطيئة وأساس كل نقصان . ومن انطوى باطنه على حب الدنيا فليس له أن يطمع فى أن تصفو له صلاة . فالتخلى عن الدنيا هو الدواء المر ولمرارته استبشعته الطباع وبقيت العلة وصار الداء عضالاً » (ج ١ ص ١٦٥) .

وعند هذا الحد من التحليل يتناول الغزالي المسألة الأخيرة وهي : هل يمكن حضور القلب في الصلاة كلها فيعترف . بأنه مهما كان الأمر ومهما دفع الإنسان أسباب الغفلة فإنه لا يمكن حضور القلب طوال الصلاة كلها . ثم يقول « إن الأكابر اجتهدوا أن يصلوا ركعتين لا يتحدثون أنفسهم فيها بأمر الدنيا فعجزوا عن ذلك فإذا لا مطمع فيه لأمثالنا وليته سلم لنا من الصلاة شطرها أو ثلثها من الوسواس لنكون ممن خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً » (ج ١ ص ١٦٥) . إنه يشير هنا إلى ما رواه هو في مكان آخر من عدم إمكان علي بن أبي طالب من إحضار قلبه طوال الصلاة .

تلك نتيجة خطيرة تشهد بعجز الإنسان ، ولكنها مطمئنة لأنها صادقة وتشف عن إخلاص الغزالي في تحرى الحقيقة ، فلقد لمسنا في هذا كله إلى أى حد يختلف موقف علم الآخرة من الصلاة عن موقف الفقه ، فوقف علم الآخرة يعبر عن فهم فلسفى للصلاة كعمان قلبية صرفة تنفع في الآخرة لا كأوضاع فقهية أو قانونية للأعمال الظاهرة . وأهم تلك المعاني لا شك حضور القلب وهو ما يمكن أن نسميه بلغة علم النفس المعاصر الانتباه . ولقد وفق الغزالي في تحليل هذه الظاهرة السيكلوجية من حيث إنه أدرك أن الانتباه يتوقف على مدى الاهتمام ، وأنه إنما يتم بطرد العناصر الخارجة عن بؤرته مثل المركبات الحسية الخارجية والهموم الباطنية وتركيز الانتباه في بؤرته وهو ما سماه القهر الإرادى . كذلك أدرك الغزالي أن الانتباه يمكن أن يتعد موضوعه فيشمل اللفظ ومعناه معاً . ولكنه لم يقطن إلى ظاهرة التعب أو الكلال كسبب جوهري لعدم إمكان استمرار تركيز الانتباه في الصلاة من أولها إلى آخرها كما لم يتنبه إلى دور العادة فإن الاعتياد على قراءات محفوظة لما يعفى الذهن من مجهود الانتباه المستمر إذ أن تكوين عادة ما إنما يقصد إلى اقتصاد في المجهود . وخلاصة هذا أن التعب والعادة كافيان في تعطيل حضور القلب في الصلاة .

٤ — علم التوحيد في الآخرة ونتائجه الفلسفية

التوحيد فكرة دينية أساسية ، ولا يمكن إغفالها عند التعرض لفلسفة دينية إسلامية .

إذا كان التوحيد عند أصحاب الفقه يكتفى فيه بنطق الشهادة باللسان أو بالتصديق بمعنى لفظ الشهادة ، وإذا كان عند صاحب الكلام « هو أن يحمى بكلامه مفهوم لفظ التوحيد عن قلوب العوام » (الإحياء ج ٤ ص ٢٤٥) فإن التوحيد في علم الآخرة شيء آخر بالمرّة إذ يذهب صاحب هذا العلم إلى أبعد من اللفظ ومعناه وإلى أكثر من مجرد إقامة الحجج الكلامية ، يذهب إلى مواطن الأمور حيث يشاهد القلب ذلك التوحيد في معناه الحقيقي بطريق الكشف الذي يحصل بإشراق نور الحق فيه (ج ٤ ص ٢٤٥) .

إن الكلمة الأخيرة لعالم الآخرة في التوحيد هي ما يعبر عنه الغزالي بقوله : « أن يرى الأمور كلها من الله تعالى رؤية تقطع التفاته إلى الوسائط » (ج ١ ص ٣٣) ، كما يعبر عنه بقول آخر أكثر وضوحاً وهو « معنى التوحيد أن لا فاعل إلا الله » (ج ٤ ص ٢٤٧) . هذا هو خلاصة معنى التوحيد في علم الآخرة . إن هذا المعنى الغريب للتوحيد الذي سيثير مشكلات ميتافيزيقية ودينية كبيرة مثل قصر العلية الفاعلة على الله تعالى وكأنعدام الحرية أو الاختيار وكضرورة الانصياع إلى التوكل ، هذا المعنى للتوحيد هو الذي يتعين علينا الآن بيانه .

إن للتوحيد الذي يؤدي إليه علم الآخرة مرتبتين : مرتبة من يرى كثرة الموجودات ولكن باعتبار أنها صادرة عن الواحد القهار ، ثم مرتبة من يرى الوجود واحداً وهذا ما يسميه الصوفية الغناء في التوحيد إذ قد فنى الإنسان عندئذ عن نفسه وعن الخلق جميعاً فلا يرى إلا الواحد .

إن الفارق بين المرتبتين أو المقامين هو أن الإنسان في الحالة الأولى إذ يشاهد كثرة الموجودات لا يشاهد من حيث الفعل والتأثير إلا فاعلاً واحداً بالحقيقة هو الله تعالى . فالتوحيد هنا هو توحيد في العلة أو السبب بحيث لا يصبح بعد ذلك اليقين نسبة العلية أو السببية إلى شيء آخر غير الله تعالى فهو الفاعل الأوحد وكل شيء سواء وسائط . أما في المقام الثاني وهو مقام الفناء في التوحيد فإن الإنسان لا يحضر في شهوده غير الواحد الحق إذ قد فني الإنسان عن كل ما عداه ومن ثم فلا مكان هنا لتمييز علة فاعلة عن غيرها وبالتالي لا مكان للبحث إطلاقاً .

لذلك يركز الغزالي انتباهه ويبحث في توحيد المرتبة الأولى الذي معناه أن لا فاعل إلا الله تعالى ، مما يجعله مرادفاً ومفسراً للعبارات الدينية : « لا إله إلا الله وحده لا شريك له ولا حول ولا قوة إلا بالله » .

عند هذه النقطة التي نرى فيها كيف أن فكرة التوحيد تحدت بفكرة الفاعل الأوحد لدى الغزالي ، يمكن التوقف لمقارنة التوحيد في الفلسفات اليونانية الوثنية بمثيله في الفلسفات الدينية اللاحقة من حيث صلته بالعلية الفاعلة ؛ فعند أفلاطون ليست فكرة الحيز علة وجود المثل الأخرى وإنما هي فقط كالشمس تضيء تلك المثل لرويتها عند المعرفة . وعند أرسطو ليس الله فاعلاً للعالم وإنما هو فقط غاية تجتلبه إليه . ومن ثم فلا ارتباط بين الألوهية والعلية الفاعلة عند هؤلاء الفلاسفة . وعلى العكس من ذلك نرى ارتباطاً وثيقاً بينهما عند الغزالي ومالبرانش ؛ فكلاهما عقلية دينية أكدت العلية الإلهية وزادت بأن قصرت العلية على الله وحده .

هذا ، والتوحيد بالمعنى المذكور هو الذي يبرر فكرة التوكل التي ترددها الآيات القرآنية . يقول الغزالي إن هذا التوحيد هو « الذي بنى عليه التوكل .. وحاصله أن ينكشف لك أن لا فاعل إلا الله وأن كل موجود من خلق وورزق وعطاء ومنع وحياة وموت وغنى وفقير وغير ذلك ، فالمنفرد بإبداعه واختراعه هو الله عز وجل . . وإذا انكشف لك هذا لم تنظر إلى غيره ، بل

كان منه خوفك وإليه رجائك وبه ثقتك وعليه اتكالك ، فإنه الفاعل على الانفراد . . وما سواه مسخرون لا استقلال لهم بتحريك ذرة من ملكوت السموات والأرض » (ج ٤ ص ٢٤٧) .

ولإذا كان التوحيد اقتضى وحدانية الفاعل ومن ثم وجب أيضاً على الموحد التزام حال التوكل ما دام الواحد هو الفاعل على الحقيقة فإنه لا يضعف هذا التوكل إلا أحد سببين : الاعتقاد في فاعلية الجادات ، والاعتقاد في حرية الإنسان أو اختياره . والغزالي يبين الآن فساد هذين الاعتقادين ٥

ففيما يختص بنفى العلية في عالم الجادات أو الطبيعة نجد أن الغزالي يستعين بالفكرة الأرسطية القائلة بأن الحركات الطبيعية تنتهي حتماً إلى محرك أول لا يتحرك . ومع أن أرسطو لم يرد بذلك نفى العلية الطبيعية إلا أن الغزالي فهم من ذلك أن العلل الطبيعية لا فعل لها في نفسها وإنما هي مسخرة لله تعالى والله هو الفاعل الأوحد : ويوضح الغزالي موقفه بالمثال الآتي : « التفات العبد في النجاة إلى الريح يضاهي التفات من أخذ لتحز رقبتة فكتب الملك توقيعاً بالعفو عنه ، فأخذ يشغل بذكر الخبر والكاغد والقلم الذي كتب به التوقيع ويقول لولا القلم لما تخلصت ، فبرى نجاته من القلم لا من محرك القلم وهو غاية الجهل . ومن علم أن القلم لا حكم له في نفسه وإنما هو مسخر في يد الكاتب لم يلتفت إليه ولم يشكر إلا الكاتب بل . . كل حيوان وجاد مسخرات في قبضة القدرة كتسخير القلم في يد الكاتب . بل هذا تمثيل في حقلك لاعتقادك أن الملك الموقع هو الكاتب التوقيع ، والحق أن الله تبارك وتعالى هو الكاتب » (ج ٤ ص ٢٤٧ - ٢٤٨) . ومن هذا كله نرى أن سلب العلية الفاعلة عن الطبيعة إنما أساسه التوحيد بالمعنى الذي قرره علم الآخرة وهو أن لا فاعل إلا الله . إذ المسألة في جوهرها مسألة توحيد .

بعد هذا يواجه الغزالي المشكلة الميتافيزيقية الكبرى وأعنى مشكلة الحرية أو الاختيار عند الإنسان في ضوء ذلك التوحيد نفسه . فيتساءل الغزالي مشيراً إلى مثال القلم والكاتب فيقول : « إن كنت لا ترى القلم (فاعلاً) لأنه

مسخر فكيف لا ترى الكاتب (فاعلا) وهو المسخر له ؟ ثم يجيب الغزالي فيقول : « عند هذا زل أقدام الأكثرين إلا عباد الله المخلصين . . . فشاهدوا بنور البصائر كون الكاتب مسخراً مضطراً كما شاهد الضعفاء كون القلم مسخراً » (ج ٤ ص ٢٤٨) .

وهو في سبيل بيان كيفية تسخير الكاتب وانكشاف هذا التسخير لصاحب البصيرة والذوق الصوفي ، يعود إلى تحليل مثال القلم في يد الكاتب مرة أخرى فيما يشبه محاوره بين سالك يتطلع إلى اليقين وشيخ عارف ، منتهزاً هذه الفرصة ليبنى مراحل التدرج في المعرفة عند السالكين .

ففي إطار تلك المحاوره يتراجع الغزالي أو السالك من سبب ظاهري إلى آخر حتى ينتهي إلى الحضرة الربانية : فن الخبر إلى الكاغد إلى القلم إلى اليد إلى القلب إلى الإرادة إلى العلم . وإلى هنا ينتهي ما يسميه الغزالي علم الملك أو الشهادة ، فيستدرج السالك إلى عالم الجبروت ثم عالم الملكوت ، وتلك منازل للسلوك ، ترقى بالسالك إلى رؤية اللوح والقلم واليد الواردة في القرآن الكريم ولكن كما يقول « لا تشبه يده الأيدي ولا قلمه الأقلام . . . ولا لوحه من خشب » (ج ٤ ص ٢٥١) . ثم يقول عن هذا القلم إنه هو الذي يكتب على الدوام في قلوب البشر كلهم أصناف العلوم » (ج ٤ ص ٢٥١) ، وإنه « يحط على الدوام في القلوب من العلوم ما تبعث به الإرادات إلى أشخاص القدر وصرفها إلى المقدورات » (ج ٤ ص ٢٥١) . فالتناس إذن عند ما يفعلون شيئاً باختيارهم وإرادتهم فلأنما هم في الواقع منبعثون عن علمهم الذي هو مسطور في اللوح المحفوظ بالقلم الإلهي . ومن ثم يختم الغزالي كلامه على لسان السالك فيقول : « الآن انكشف لي أن المنفرد بالملك والملكوت والعزة والجبروت هو الواحد القهار ، فما أنتم إلا مسخرون تحت قهره وقدرته . . . وهو الأول والآخر والظاهر والباطن . . . فهكذا كان توحيد السالكين لطريق التوحيد في الفعل ، أعنى من انكشف له أن الفاعل واحد » (ج ٤ ص ٢٥٢) .

إن هذا كله لما يمكن إجماله في عبارة الغزالي يقول فيها : « لو انكشف الغطاء لعرفت أن الإنسان في عين الاختيار مجبور فهو إذن مجبور على الاختيار .. فطلب أهل الحق لهذا عبارة .. فسموه « كسباً » وليس مناقضاً للجبر ولا للاختيار بل هو جامع بينهما عند فهمه » . (ج ٤ ص ٢٥٥) . ويختتم الغزالي هذا كله بفكرة أنه ليس في الإمكان أبدع مما كان (ص ٢٥٨) .

إن هذه الكلمات التي حلت فيها فكرة التوحيد في علم الآخرة ونتائجها الفلسفية إنما تبين كيف أنه إذا وقف المفكر الإسلامي موقف عالم الآخرة كما يريد الغزالي وفهم الإسلام فهماً صوفياً فإن منظر التوحيد والإنسان والعالم كله يتبدل ويتضح في ضوء جديد : فالتوحيد ليس معناه عدم الشرك وإنما معناه أن لا فاعل إلا الواحد ، والعالم ليس سلسلة من العلل والمعلولات وإنما العلة الوحيدة فيه هو الله تعالى ، والإنسان ليس مختاراً في أفعاله وإنما هو مجبور عليها في علم الله تعالى المسطور بقلمه في لوحه ، وهذا كله مما يبرر فكرة التوكل الدينية عند العزم على أمر من الأمور . ونلمح في هذا فلسفة كاملة للدين غير فلسفة الفقهاء .

٥ - المعرفة كانعكاس في مرآة

إن إمكان الوصول إلى اليقين الذي هو المقصود من علم الآخرة ، ثم إمكان إدراك التوحيد بالنحو الذي يكشف عنه هذا العلم ، بل إمكان تفكير الغزالي برمته إنما يتوقف بصفة نهائية على نظرية للمعرفة تسد الفراغ الكبير بين الواقع والغيب وتضفي معنى معقولا على كلمة « المباشرة » التي يستند إليها تفسيره الصوفي للدين .

مثل هذه النظرية التي لا نجد عنها إلا إشارات مبعثرة في كتاباته المختلفة هي الموضوع الأساسي في رسالته المسماة « كيمياء السعادة » .

هنا نجد الغزالي يبدأ من فكرة النفس أو الروح أو القلب وكلها مترادفة المعنى عنده فيقول إن معرفتها عسيرة لأنه لم يرد في الدين طريق إلى معرفتها إذ لا حاجة في الدين إلى ذلك . (« كيمياء السعادة » في آخر « المنقذ » ص ٤٩) . ولكن الدين أشار إلى أن « الروح من أمر ربي » ولذلك يقرر الغزالي أن « الإنسان من عالم الخلق من جانب ومن عالم الأمر من جانب . فكل شيء يجوز عليه المساحة والمقدار والكيفية فهو من عالم الخلق . وليس للقلب مساحة ولا مقدار . . فهو من عالم الأمر » (ص ٧٧) .

والأمر والغيب شيء واحد ولذلك يقول الغزالي : « أما حقيقة القلب فليس من هذا العالم لكنه من عالم الغيب فهو في هذا العالم غريب . . وأصل معدنه من الحضرة الإلهية ، من ذلك المكان جاء وإلى ذلك المكان يعود » (ص ٧٦ - ٧٧) .

أما من حيث المعرفة فإن للقلب كما يقول الغزالي بابين لتلقى العلوم إذا فتح أحدهما أغلق الآخر : أولهما مفتوح عن طريق الحواس إلى العالم الخارجي في أثناء اليقظة ، فإذا أغلق هذا الباب كما في النوم أو في يقظة الخلوة والاستغراق فيفتح الباب الآخر وهو باب الباطن إلى عالم الغيب فينكشف له عالم الملكوت والروح المحفوظ (ص ٨٦) . فتتضح له جليلة الحق انصاحاً يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه وهذا هو « اليقين » الذي يتحراه علم الآخرة . ومثل هذا الكشف إنما هو ممكن لكل إنسان إذا ما جاهد الإنسان نفسه ليفطمها عن شهوات الدنيا ويفرغها من أدوائها ويصقل مرآتها من صدأ الخبائث المتركة عليها . وتلك المجاهدة إنما هي وظيفة أحد قسمي علم الآخرة ولذلك يعرف الغزالي علم الآخرة من هذه الجهة فيقول : « إنما نعى بعلم الآخرة العلم بكيفية تصقل هذه المرأة عن هذه الخبائث التي هي الحجاب عن الله سبحانه وتعالى وعن معرفة صفاته وأفعاله ، وإنما تصفيتها وتطهيرها بالكف عن الشهوات » (الإحياء ج ١ ص ٢٠) .

أما درجات الكشف وأنواعه فيقول الغزالي : « اعلم أن أرباب القلوب يكشفون بأسرار الملكوت تارة على سبيل « الإلهام » بأن يخطر لهم على سبيل الورد عليهم حيث لا يعلمون . وتارة على سبيل « الرؤيا الصادقة » . وتارة في اليقظة على سبيل كشف المعاني بمشاهدة الأمثلة كما يكون في المنام وهذا أعلى الدرجات وهي من درجات النبوة العالية » (ج ١ ص ٨٢) .

ونصل الآن فقط إلى النقطة الحاسمة في نظرية المعرفة بالكشف والتي بدونها يظل الكشف أمراً مبهماً حتى عند من يتذوقه . فالكشف بدرجاته المختلفة إنما يصبح معقولاً وقابلًا للفهم فقط في ضوء تشبيه فريد للغزالي غير مسبوق عند الفلاسفة وهو تشبيه النفس الإنسانية والروح المحفوظ أيضاً بالمرآة التي تتعكس فيها الصور القائمة فيها . لقد عرف تاريخ الفلسفة الكثير من التشبيهات للنفس الإنسانية وقواها وحتى في بداية الفلسفة الحديثة شُهِبَ

بلوح مصقول تنقش عليه الآثار الحسية فتتكون المعرفة ابتداء من المحسوسات وحدها . إلا أن تشبيه الغزالي للنفس والروح المحفوظ بمرآتين مصقولتين متقابلتين تنعكس بينهما الصور أمر جدير بالانتباه لما تتضمنه من حل جديد للمعرفة الإنسانية في أعلى صورها ومختلف تماماً عن الحل الأفلاطوني المقارب له والذي يقتضى أن تصعد النفس في عملية تذكرها إلى عالم المثل الذي يمثل اللوح المحفوظ بواسطة جدل متراجع من المحسوس إلى المعقول . يولد التذكر إذ أن عملية الجدل نفسها إنما هي نوع من التطهر من المحسوسات شبيه بصقل المرأة عند الغزالي . يقول الغزالي في هذا التشبيه : « إن القلب مثل المرأة والروح المحفوظ مثل المرأة أيضاً لأن فيه صورة كل موجود . وإذا قابلت المرأة بمرآة أخرى حلت صور ما في إحدهما في الأخرى . وكذلك تظهر صور ما في اللوح المحفوظ إلى القلب إذا كان فارغاً من شهوات الدنيا . فإن كان مشغولاً بها كان علم الملكوت محجوباً عنه ، وإن كان في حال النوم فارغاً من علائق الحواس طالع جواهر عالم الملكوت فظهر فيه بعض الصور التي في اللوح المحفوظ وإذا أغلق باب الحواس كان بعده الخيال لذلك يكون الذي يبصره تحت ستر القشر (أى مستوراً بالصور الخيالية) وليس كالخق الصريح مكشوفاً . فإذا مات أى القلب بموت صاحبه لم يبق خيال ولا حواس ، وفي ذلك الوقت يبصر بغير وهم وغير خيال ، ويقال له « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (كيمياء السعادة ص ٨٧ - ٨٨) .

إن نظرية المعرفة الدوقية التي يقدمها لنا الغزالي خلال هذا التشبيه تتضمن المبادئ الآتية :

- ١ - المعرفة الكشفية انعكاس للصور بين مرآتين متقابلتين .
- ٢ - النفس الإنسانية إنما تنهياً لقبول الصور عن اللوح المحفوظ إذا صقلت مرآتها وذلك بالمجاهدة . وهذا عنصر خلقى ضرورى للمعرفة .

٣- إذا اهتمت النفس الإنسانية المصقولة مرآتها بأمر من الأمور فان
المرآة الأخرى إنما تعكس عليها الصور المناسبة لما اهتمت به النفس.
وهذا يسمى « التوجه بالهمة » وهو ما يشهد بإمكان تبادل الانعكاس
بين المرآتين المتقابلتين .

تلك هي شذرات من واقع تفكير الغزالي اقتضى الأمر أن أنهه عنها
لما فيها من إصالة وصدق وإخلاص في التفكير ولا شك عندى أن هذه الصفات
الثلاث هي أهم مميزات الإمام الغزالي رحمه الله .

— ٣ —

الاستاذ حلمي ضياء الكن

الترجمة التركية لبعض مؤلفات الغزالي

**LES TRADUCTIONS EN TURC
DE CERTAINS LIVRES D'AL-GHAZALI**

by
Helmi Ziya Ulken

LES TRADUCTIONS EN TURC DE CERTAINS LIVRES D'AL-GHAZALI

Le grand penseur du XI^{ème} siècle Imam Ghazali dont sa vie et son œuvre ont été mêlés, dans une grande mesure, à la vie politique des Seltchoukites, est considéré depuis l'aurore de l'histoire des Turcs occidentaux comme un maître inégal. Ses correspondances avec les princes seltchoukites, son conseil aux souverains écrit au nom de Sultan Mehmet fils de melikchah étaient suivis plus tard par une série de livres intitulés "Ahlâk" ou "Siyasetnamé" dans lesquels les auteurs avaient comme modèle unique la morale d'al-Ghazali.

Mais surtout, depuis le XV^{ème} siècle une grande part des œuvres du grand penseur a été traduite et commentée en turc.

Le livre le plus connu est l'autobiographie spirituelle du philosophe, « al-Munkiz mi-ad Dalâl » (Le préservatif de la Corruption) expose le doute gazalien conduisant à la certitude de la croyance par l'évidence du cœur, le livre qui le met à la hauteur des grands penseurs tels que Augustin, Pascal et Descartes, est traduit d'abord au XVI^{ème} siècle (ou bien supposé ainsi, car la date exacte de la traduction n'existe pas ; nous avons seulement la copie de la traduction, sans date). Le copiste déclare qu'il l'a terminé le Chaban de 1089 de l'Hégire (1678 Août) dont le nom est écrit à la fin du texte : Moustafa al-Maqsoudî. Son style est clair et bien compréhensible. « Mon intention, dit le traducteur, est de savoir la vérité de toute chose. Alors il faut connaître quelle est la connaissance et de comprendre sa vérité. J'ai compris que la connaissance est celle qui sera donnée immédiatement par une voie dans laquelle nous n'aurons aucun doute. (Bibl. de l'Univ. d'Istanbul, Halis, efendi, No. 3662). Un exemplaire qui se trouve dans la biblio-

thèque de l'université d'Istanbul est copié par Derviche Ibrahim al-Guiridi, connu par Sâmih, en l'an 1185 de l'Hégire (1771). Celui-ci est une autre copie de la traduction précédente (Bibl. de l'Univ. No. 2229). Parmi les livres de Ismail Saib (Bibl. de la Faculté d'Histoire et de Géographie, Ankara, No. 11/3254) nous trouvons un autre manuscrit de la traduction d'al-Munkiz. Il paraît que le texte turc de ce livre très intéressant était assez bien répandu en Turquie vers la moitié du XIème siècle de l'Hégire (XVIIIème siècle).

Ce livre est traduit pour la seconde et vraisemblablement pour la troisième fois par Hodja Zihni effendi en collaboration avec son ami Saïd effendi et imprimé deux fois à Istanbul. ⁽¹⁾ Hodja M. Zihni effendi était le fils d'un sous-préfet M. Rechard, né à Istanbul, enseigna la littérature arabe, le fiqh (la jurisprudence) et la théologie au lycée Galatasaray et à l'École des Sciences Politiques (Mülkiyê), il était initié à l'Ordre halvétide, mort en 1329 de l'Hégire (1911). Dans la préface de sa traduction de préservatif de la Corruption, les traducteurs ne citent pas les traductions précédentes et ne font aucune allusion sur celles-ci; cependant, il nous faut dire que la première traduction dont nous avons parlé ci-dessus est plus clair et plus compréhensible au point de vue du turc usuel.

La dernière traduction d'al-Munkiz est faite par M. Hilmi Günger, lequel paraît ignorer les précédents, si l'on croit à la préface qu'il a ajouté à sa traduction. (H. Güngör, El-Munkiz min-ad-Dalal, 1948, Maarif Vekâleti Klasikleri). Seulement, il parle d'une certaine traduction de Moustafa Rahmi Balaban, parue dans son livre « Kakikat Yollari, I » (R. Balaban, Gayret Kitabevi, Istanbul, 1947, sh. 16). Selon Güngör, celle-ci n'est pas conforme au texte arabe et semble être traduit d'une langue occidentale, de second main. M. Rahmi Balaban rassemble dans ce volume la traduction abrégée de « Kimya-üs-saade » de Ghazali et une autre des Inspirations (Varidat) de Bedreddin Simavi. Balaban est né en 1888 dans un village de même nom près

(1) Nous en parlerons à la fin de cette communication.

de Bergama, a étudié à l'Institut de J.J. Rousseau à Genève. Il était le président de la commission des publications et des traductions du Ministère de l'Instruction Publique et a dirigé une série de traductions, il est mort en 1952.

Un des livres les plus connus de Ghazali en Turquie est le « Kimya-al-saâda » (La Chimie du Bonheur). Celui-ci est traduit et imprimé plusieurs fois, mais la plupart sont des petits livrets contenant exclusivement un chapitre de ce livre volumineux. Un manuscrit sur la connaissance de soi tiré de Kimya (Bibl. de l'Univ. Sahib Molla, No. 1459) n'indique pas le nom du traducteur, mais copié plusieurs fois (Univ. No. 6302). La première et la seconde partie de la traduction de Kimya qui est presque un résumé de Ihya est faite par les soins de Mehmet b. Moustafa el-Vanî, en 998 de l'Hégire (1589). Le traducteur est très connu par son dictionnaire Vankoulou. Le copiste de la traduction est Djafer b. Abdullah de la Communauté des Sipahis (Possesseurs des fiefs en Anatolie). Le traducteur dans sa préface déclare qu'il l'a composé sous le règne de Soliman le Magnifique et a ajouté des notes pour commenter le texte. Il lui a donné le nom « Tedbir-i-Iksir » (Le régime d'Elixir). La traduction contient seulement quatre chapitres de Kimya sous les titres de « Unvan » : (les Vérités) : 1) de l'homme, 2) de Dieu, 3) du Monde, 4) de l'Au-delà. Le traducteur est né à Médine et mort en 1000 de l'Hégire (1591), il est l'auteur de plusieurs livres sur le droit divin (Ismail Pacha al-Baghdadi, Hediyyet-al-Arifin, vol. II, 1955, p. 260). Le chapitre de ce livre appartenant au mysticisme est publié plus tard à Istanbul. (Bursali Tahir, Osmanli Müellifleri, vol. II, p. 48).

Une autre traduction de Kimya faite en 1065 (1654) par Halil b. Ibrahim porte le nom de « Unvan-i-Müslümanî ». (Mais Halil peut-être le copiste plus que traducteur). Une troisième traduction de Kimya est faite sous le règne de Sultan Ismail Kizilahmetli, un souverain féodal à Kastamoni. Il paraît que le traducteur inconnu a travaillé sur l'ordre de ce roi. Le manuscrit que nous possédons à la Bibliothèque de l'université d'Istanbul est copié par Mevlâ Ali, le secrétaire du Registre de Damas (Ali Kâtib-

al-defter-al-Sam) en 969 de l'Hégire (1561). Sultan Ismail régnait entre 847-864 de l'Hégire (1443-1459), il appartenait à la dynastie des Isfendiyaroglu, marié avec la fille de Murad II, et plus tard détrôné par Mehmet le Conquérant (Heddiyyet-al-Arifin, vol. I, p. 216; Tarih-i Osmani Mecmualari, No. 6, p. 391; Islam Ansiklopedisi, en turc, part. I, p. 1074; S. Sami, Kamus-ül-a'lâm, vil. 2, p. 913). La première traduction du Coran en turc, sous le titre « Djavahir-al-asdâf » a été accompli et dédié au nom de Bayezit bey, le grand-père de ce roi féodal (Bibl. de l'Univ. Istanbul, No. 6320). Le nom du sultan est cité avec sa filiation généalogique suivie par des louanges respectueuses : Al-sultan ibn-al sultan Ismail b. Ibrahim b. Isfendiyar b. Bayezit Adil Han que Dieu garde ses drapeaux sur l'horizon du bonheur et de gloire.

Une autre traduction de Kimya dont le traducteur est inconnu se trouve dans la Bibliothèque, dans un recueil des opuscules et ne contient qu'une partie de ce livre, intitulée « Unvani-muslûmanî » (Les titres de l'Islam) et porte le même nom. Elle est copiée par Ahmed-al-Arif en 1196 de l'Hégire (1781) (Bibl. de l'Univ. No. 2288). A la Bibliothèque du suleymaniyé nous avons un autre manuscrit de « Kimya-al-saâda » (No. 270), mais il n'a pas une particularité digne d'être mentionnée. Dans la Bibliothèque de Bayezit un autre manuscrit de la traduction de Kimya (No. 3830) révèle les mêmes caractères.

Un manuscrit de Kimya à la Bibliothèque de l'Université d'Istanbul est traduit par Husameddin b. Ali (No. 5073). Il paraît que ce livre de Ghazali avait intéressé le plus la vie intellectuelle de la Turquie entre le XVIème et le XVIIIème siècle de l'ère chrétienne, et on a fait plusieurs traductions complètes, en extraits ou en résumés. La plupart de ces manuscrits ci-dessus mentionnés sont des extraits du chapitre. Les titres de l'Islam, commençant toujours par la connaissance de soi. Cependant, deux manuscrits seulement sont plus volumineux que les autres et comprennent deux parties essentielles du texte: le premier en 832 pages se trouve dans le No. 6302, le second en 546 pages, dans le No. 1320.

Un autre manuscrit d'un extrait de Kimya est traduit par le poète Nergissî, sous le titre de Iksir-i-Saadet (Elixir du Bonheur) (Bibl. de l'Univ. No. 3308). Le poète commence par la louange en vers de Adil Husseyni effendi, au nom duquel il avait fait cette traduction, et déclare que le livre comprend seulement le chapitre sur les règles de la pratique religieuse, il ajoute que Ghazali étant un adepte de la doctrine chafite, était obligé de donner des éclaircissements suffisants pour les lecteurs hanéfites. Bien que la date de la traduction soit absente, le copiste Mehmet Zühdi b. Emin-al-fetva (jurisprudent) donne seulement la date de sa copie en 1250 de l'Hégire (1834). Nergissî est un poète renommé du XVII^{ème} siècle, en même temps un des maîtres de la prose de la littérature turque. Quand son père Nergissî Ahmet était le jurisconsulte de Bosnie, il naquit dans cette ville. Etudia la science à Istanbul, devint professeur à un médréssé. Il fut le chroniqueur de Murat IV et voulut l'accompagner pendant son expédition de Révan, mais il mourut juste à la première station de l'armée à Gebzé (Ibrahim Alaeddine, Türk Meshurlari. Ansiklopedi. Yedi Gün, p. 282; Bursali Tahir, Osmanli Müellifleri, vol. 2).

La traduction complète de Kimya, selon notre connaissance, se trouve dans la Bibliothèque de Kastamoni, peut-être celle qui est composée au nom des Sultan des Kizilahmetli. Malheureusement nous n'avons pas eu la possibilité d'étudier ce texte. Le livre comprend quatre volumes dans les numéros suivants de la Bibliothèque de cette province: vol. I. No. 2852; vol. II, No. 3266; vol. III, 2837; vol. IV, No. 3567.

La dernière traduction est faite par Mlle. Meliha Tarikâhya, le docent de la littérature persane à la Faculté des Lettres de l'Université d'Ankara, mais elle n'est pas encore publiée.

Un des livres assez répandus de Ghazali en Turquie est son opuscule intitulé « O Enfant ! » (Eyyuha-l-veled !). Ce livre contenant les conseils moraux, récemment traduit en français par M. Toufic Sabbagh(édit. Maisonneuve, Paris, 1905) sous le titre (O jeune homme !) était très con-

nu par le public ottoman et traduit plusieurs fois en turc. Une traduction était faite d'abord par Mehmet Idebali Hodja qui se déclare le derviche de cheyh Nureddin zadé, par le nom Qapan kurt effendi. A la fin du livre, le traducteur donne la date de son travail : 983 de l'Hégire (1575). Dans sa préface le traducteur expose en arabe pourquoi il a entrepris ce travail. (Bibl. de l'Univ. No. 7189).

Une autre traduction de « Eyyuha-l-veled » faite, ou copiée vraisemblablement par Ali b. Chir al-Sinevi. Les dates de la traduction et de la copie n'existent pas (Bibl. de l'Univ. No. 7186). La traduction est plus détaillée que le texte arabe et prend presque un aspect de commentaire. Un autre manuscrit copié par Ali-al-Chukri à la date 1254 de l'Hégire (1838) est récent; cependant, le style nous donne la possibilité de le mettre à une date plus ancienne, peut-être au Xème siècle de l'Hégire (Bibl. de l'Univ. No. 3896, en 274 pages).

La traduction faite par Lutfi b. Abd-al-Hayy, aussi n'a pas la date de la traduction et de la copie, mais celui-ci donne assez d'éclaircissements sur son travail: il dit qu'il est un des fonctionnaires du Palais Impérial et a entrepris ce travail sur l'ordre du Sultan Mehmet III, fils de Sélim II. Il ajoute qu'il a donné à sa composition le titre « Tenbih-al-âquîlîn ve tekîd-al-gafilîn » (Le Réveil des raisonnables et réitération des ignorants); à la fin du livre il ajoute que c'est lui qui l'a traduit pour la première fois en turc. Mais le sujet du livre et l'exposé du traducteur montrent que ce texte n'appartient pas au « Eyyuha-l-veled », car il traite dans celui-ci la vertu de la science, de la foi et de l'Islam, de l'unité de Dieu et de ses attributs anthropomorphiques, enfin des connaissances de la foi et ceux qui l'ignorent.

Une autre traduction de « O Enfant ! » faite par Ali effendi commence à chaque partie par la déclamation « Ey ogul ! ». Celle-ci nous paraît la plus claire traduction du texte d'al-Ghazali. A la fin du livre Ali effendi cite la date de sa traduction avec sa fonction qu'il faisait dans la bureaucratie ottomane : « Nous avons pu terminé ce travail le 14 Rebiul-evvel en 1065 de l'Hégire (22 Janvier Vendredi

1655) à Istanbul. » Et il cite son nom et sa fonction ci-dessus : Ali effendi, müderris au Saray Galata (Galatasaray) chez la maison de kethuda (Intendant). (Nous n'avons pas pu trouvé la biographie de ce traducteur).

Enfin, la traduction de « O Enfant ! » faite par le poète Moustafa Ali effendi est celle qui est la plus instructive et artistique, bien qu'elle ait un style précieux et un peu enchevêtré. La traduction sans date porte le nom de Tuhfet-al-sulahâ (Le cadeau aux hommes vertueux). (Bibl. de l'Univ. d'Istanbul No. 2187). Moustafa Ali est né à Gelibolou vers la moitié du IXème siècle de l'Hégire, il est initié d'abord à la carrière de professorat, mais plus tard il l'a changé en receveur général de Damas, de Baghdad et d'Amasya, il est mort en 1008 (1599) à la même année que le poète célèbre Bakî. Il a une publication féconde sur la littérature et la poésie parmi laquelle la traduction d'al-Ghazali forme une exception. (Semsettin Sami, Kamus-ül-a'lâm, vol. 5; Bursali Tahir, vol. 3, p. 85-86).

Le livre très connu d'al-Ghazali sur le Conseil aux souverains était dédié d'abord à un empereur turc Mehmet fils de Melickchah. Plus tard les empereurs ottomans aussi voulurent profiter de ces conseils et l'ont traduit plusieurs fois en turc. La 1ère et la plus précieuse de cells-ci appartient à Qinali zadé Ali effendi, l'auteur de « Ahlâk-i-Alâî » (Bibl. de l'Univ. d'Istanbul, No. 6949). Le traducteur expose son intension en ces termes : « Moi, l'humble serviteur de Dieu Alâî b. Muhibbî je réfléchissais toujours de traiter un abrégé du conseil aux souverains sur les principes et les branches de la croyance. Tout à l'heure j'ai eu la connaissance d'un opuscule traduit du persan en arabe par un homme vertueux de son temps avec un style merveilleux. L'original appartient à Imam Ghazali et traité pour le sultan Mehmet, fils de Melikchah. Bien que le texte arabe est de seconde main, il a le privilège d'être exact, car l'arabe est la langue la plus claire. Étant donné que la plupart des autorités politiques savent le turc, j'ai décidé de traduire ce livre du persan et de l'arabe en turc, et j'ai ajouté à certains passages, aussi, des paroles substantielles des livres authentiques et valables. Le livre est copié par Mous-

tafa fils de Vildan à Uluborlu en l'an de 1062 de l'Hégire (1651) dont la date de la copie est écrit en ces termes : « Le livre est teminé par la grâce divine dans le village Uluborlu en 1062 au mois de Muharrem (Décembre 1651) par l'humble Mustafa fils de Vildan. »

Qinali zadé Alaeddin Ali Tcheleki, un des penseurs très connus de l'Empire Ottoman, est né à Isparta. Son père Qinali Abd-al-Qadir Hamidi était le maître de Mehmet le Conquérant, mais plus tard disgrâcié par la fausse accusation de Mahmut pacha. Qinali zadé, débutant à sa carrière par le professorat au médréssé, avait acquis le titre de Qadiasker (jurisconsulte) d'Anatolie et mort à Edirné en 979 de l'Hégire (1571). Outre son œuvre capitale « Ahlâk-i-Alâ'î », traité sous l'influence de « Ahlâk-i-Nâsirî » de Nasireddin Tusî et des œuvres d'al-Ghazali, il avait une publication prodigieuse, parmi laquelle cette traduction prend place. (Bursali Tahir, Osmanli Müellifleri le chapitre sur les savants et les soufis, p. 400).

Une autre traduction du Conseil aux souverains appartient à Mustakim zadé (Bibl. de l'Univ. d'Istanbul, No. 2970, les livres de Riza pacha) dans laquelle le traducteur parle ses décisions en ces termes : « J'ai traduit le livre connu d'al-Ghazali sous le nom de « Nasihat-al- mülûk » qui l'avait traduit lui-même, de l'original persan en arabe par l'ordre du sultan Murat IV et j'ai terminé le travail en 1156 de l'Hégire (1743) ». Mustakim zadé suleymân Sa'deddin effendi est d'un des derniers poètes ottomans de l'ancienne école, né en Istanbul, initié à l'ordre Neqchibendite, avancé jusqu'au degré de suppléant du Premier de l'Ordre (halifé) et mort en 1202 de l'Hégire (1787). Il a traduit « Mektubat » (Les correspondances), le chef-d'œuvre de l'Imam Babbânî, il a publié le Cadeau des caligraphes (Tuhfet-al-hattâtin) et plusieurs livres sur les ordres religieuses. Il était un talent bien doué dans les livres biographiques. La traduction du Conseil aux souverains, aussi, est un exemple merveilleux de son style dans la littérature religieuse. Un second essai dans la traduction du même livre, surtout, après celui de Qinali zadé atteste la capacité de Mustakim zadé dans cette branche.

Un autre manuscrit du Conseil aux souverains est traduit en turc par le poète Vudjoudî. (Bibl. de l'Univ. d'Istanbul, No. 3235, les livres de Halis effendi). Dans la préface de la traduction écrit par le copiste nous lisons ces lignes : « Le premier traducteur de ce livre excellent est l'Imam Ghazali qui l'a fait lui-même en arabe et plus tard un certain Vudjoudî l'a traduit en turc sous le titre de « Fevayih-al-sulouk ve Nasayih-al-mulouk » (Les Odeurs de l'Initiation et les Conseils aux Souverains) la date de la traduction est 1065 (1654) et la date de la copie 1075 (1664) de l'Hégire. Dans la première page le traducteur dit que « il a choisi le Conseil aux souverains d'al-Ghazali, contenant outre les conseils, beaucoup de sagesse qui intéressent tous les hommes pour qu'ils ne soient pas dépourvus de ses bénéfices. »

Vudjoudî Mehmet effendi b. Abd-al-Aziz est un historien poète, un des élèves de Ebu-s-Suud effendi, cheyh-al-Islam. Il est né à Larendé et mort dans la même ville en 1021 de l'Hégire (1612) ayant le poste de jurisconsulte. Il a traduit le « Miroir du Temps » (Mir'at-üz-zaman) de Sibî b. al-Djevzî, il a composé plusieurs poèmes épiques sur les guerres de Ozdemiroglu et de Lala Mustafa Pacha. Plusieurs livres apocryphes intitulés Conseils aux souverains sont attribués plus tard par certains biographes à Ghazali : mais il paraît que l'exemple du grand penseur dans la matière de suggérer les idées religieuses, morales et politiques aux souverains du temps était imité par plusieurs auteurs de la période ottomane dont quelques uns cachent leurs noms, et cela était la cause de la confusion. Ces livres prenaient le titre ou bien le Conseil aux souverains, ou bien le Traité de politique (Siyaset nâmé) imitant surtout le livre de « Nizam-ül-mülk », ou bien les conseils aux ministres et aux autorités politiques (Nasâyih-ül-vüzera vel'ümerâ) dont le plus célèbre est « Assafnamé » de Lutfi pacha.

Un des livres d'al-Ghazali écrit à un âge assez avancé, quand il s'adonna au mysticisme, la voie qui mène à la morale religieuse, était la « Méthode des pratiquants »

(Minhadj-al-Abidin). Ce livre avec la Lampe des Lumières (Michkat-al-anvar) et le Critère de l'Action (Mizan-al-amel) tâchent de purifier le chemin des théologiens des discussions interminables de la dialectique et de recommencer à la recherche de la certitude de la foi comme l'auteur avait montré dans son « Ihya » et dans son « Munkiz ». (Bibl. de l'Univ. d'Istanbul, No. 3824). Au commencement de la première partie du livre le nom du traducteur est noté par le copiste ainsi : « Le traducteur de l'arabe en turc de « Minhadj-al-Abidin » est Monseigneur Ilyas bin Abdullah-al-Nihaî » et dans les pages suivantes il par des degrés et des valeurs spirituelles du traducteur. A la fin du texte le copiste donne son nom et la date de sa copie : « Par la grâce de Dieu et par Secours bienveillant l'humble serviteur que je suis Redjeb de Modurnu, j'ai terminé la copie de ce livre en 1017 de l'Hégire (1608) ». Le copiste a une excellente calligraphie de sülûs qui nous semble la même de celle du manuscrit de Kimya (Sahib Molla, Bibl. de l'Univ., No. 1459). (Le nom du possesseur du livre avant sa livraison à la Fondation Pieuse est El-Hadj M. Emin b. Salih). Après avoir consulté aux sources biographiques nous nous permettons de supposer que le nom du traducteur est Nihanî, mais non pas Nihaî. Le dernier peut provenir de la faute du copiste.

Ilyas, fils de Abdullah-al-Nihanîfi Istanbulien, était professeur au médréssé de Rustem Pacha et mort en 925 de l'Hégire (1519) à La Meque. Il était connu par ses poèmes mystiques. On peut présumé que cette traduction doit être faite, approximativement, dans la première décade du Xème siècle de l'Hégire (Ismail Baghdadi, « Hedyet-al-Arifin », 1951, p. 226).

A la Bibliothèque de la Municipalité d'Istanbul nous avons un autre manuscrit de la traduction de « Minhadj-al-Abidin », traduit par Abdullah Hasib-al-Farukî. (Celui-ci est publié à Istanbul) (Bibl. de la Munic. No. 2658).

Un petit opuscule d'al-Ghazali, intitulé « Emanet-Allah » (La Sûreté de Dieu) est traduit en turc par Tokatli Mehmet Emin. (Bibl. de l'Univ. d'Istanbul, No. 644). Au

commencement du livre le nom du traducteur est cité en ces termes : « Ce livre est la traduction de « Emanet-Allah » d'Al-Ghazali, faite par Tokatli Hodja Mehmet Emin. » Et par suite, celui-ci expose l'intention et la cause de sa traduction : « L'humble créature Derviche Mehmet Emin Tokatî, pour être surveillant du trésor de la Sûreté de Dieu, j'ai tâché de la traduire après les conseils des sages et l'interprétation des rêves véridiques pour être utile à nos confrères monothéistes qui sont dans la sûreté de Dieu. » Dans ce livre qui parle du degré ultime de l'âme humaine nous envisageons avec un Ghazali entièrement initié au soufisme, au lieu d'un Ghazali théologien et philosophe se donnant à la discussion et au scepticisme. A la fin du livre nous trouvons la date de la traduction 1156 de l'Hégire au mois de Safer (1744), ainsi que le lieu « Maqam-el-Seyyid-al-Bukharî » à Istanbul et le traducteur Derviche Mehmet Emin al-Nakchbendî.

Cheyh Mehmet Emin de Tokat est l'auteur de plusieurs livres sur l'initiation à l'Ordre Nakchibendite, des poèmes mystiques, des compositions musicales (néfés) et des calligraphies. Bien que son père soit d'origine d'Amida (Diyarbakir), il est né à Tokat, il était initié à l'ordre nakchibendite pendant son pèlerinage à Meque, il a passé sa vie à Istanbul en fonction de cheyh de l'ordre précité (Ibrahim Alaeddine Meshur Adamlar,, Istanbul, 1933-35, p. 400).

La traduction de « Risala-i-Ledünniyye » (Opuscule Ésotérique) de Ghazali, aussi, malgré son volume tout petit est très intéressant au point de vue de la distinction qu'il a fait entre l'œil extérieur et l'œil intérieur ou l'œil du cœur qui correspond à la logique du cœur ou l'esprit de finesse de Pascal. Ghazali en parle dans d'autres opuscules tels que « Michkat-al-anvar », « Faysal-al-tafriqa », etc., mais l'expose surtout en détail dans la cinquième partie de son œuvre capitale « Ihya ü Ulum-al-Din » intitulé « Les merveilles du cœur » (Adjaib-al-qalb). Ce petit livre est traduit en turc par le médecin en chef du Sultan Gevrek zadé Hafiz Hassan effendi. Dans la première page de la traduction son nom est cité comme l'ex-médecin en chef du sultan

et lui-même parle de son intention de la manière suivante : « Moi, l'humble créature de Dieu et le serviteur des gens du cœur Gevrek zadé Hafiz Hassan, j'ai décidé de traduire ce livre précieux à la langue turque. » Le copiste aussi cite son nom et la date de sa copie : « Ce manuscrit est écrit en s'appuyant aux brouillons du traducteur, le premier jour vers la fin de Djamaziul-evvel en l'an 1211 de l'Hégire (1796). »

Gevrek zadé Hafiz Hassan est le fils d'un médecin savant istanbulien Abdullah effendi. Il était le médecin en chef de l'armée pendant l'expédition de Russie en 1183 de l'Hégire (1769). Après son retour à la Capitale, il est devenu d'abord le médecin privé du sultan et puis en 1200 (1786) le médecin en chef impérial. Il est mort à Istanbul en 1216 (1801). Il a beaucoup de publications sur la médecine orientale et une traduction abrégé de « Mansuriyye » d'Abu Bakr Razî. La traduction d'al-Ghazali est une exception parmi ces publications relatives à la médecine et aux sciences naturelles. (Bibl. de l'Univ. d'Istanbul, No. 1859).

La traduction des Dix Principes ou Fondements (Ussul ü Asara) (Bibl. de l'Univ. d'Istanbul, 3507, Halis effendi) est un manuscrit très abîmé dont l'écriture révèle une ancienneté qui va peut-être jusqu'au X^{ème} siècle de l'Hégire. Malheureusement les premières pages sont perdues et nous n'avons aucune connaissance sur le nom du traducteur et la date de la copie. Cependant vers les dernières pages, le traducteur inconnu parle en ces termes : Nous avons déjà cité que cet opuscule est composé d'une introduction, de deux parties et de sept chapitres. Dès maintenant nous ne parlerons pas des idées de l'Imam jusqu'à la fin de l'opuscule ; seulement nous donnerons un abrégé de sa pensée. Car, si nous avions mis le texte avec la traduction et le commentaire, le livre serait trop volumineux."

La traduction du « Clef de Hidayé » (Miftah-al-Hidaya) est un petit livre de Ghazali écrit comme la clef au célèbre traité connu par le nom Hidaya sur le droit musulman (Bibl. de l'Univ. d'Istanbul, No. 3273, recueil des

opuscules qui contient outre ce livre, plusieurs autres risala). La traduction de ce Fiqh-alislamî est en vers, le style impeccable, mais aride. Le traducteur en vers ne cite en aucune part son nom. On peut le trouver peut-être dans les biographies des poètes turcs (Tezhere i Suara).

Il nous reste maintenant deux livres d'al-Ghazali qui sont les plus essentielles sur la critiques des philosophes et sur la Revivification des Sciences, à savoir « Tahafat-al-falâsifa » et « Ihya ü Ulum-ad-Din ». Ceux-ci étaient bien connus par le public intellectuel turc, dans les médréssés, dans les ordres mystiques et dans les palais des souverains turcs. Car, pour la première fois Mehmet le Conquérant avait invité les penseurs de son temps à répondre aux critiques d'Ibn Rochd dirigées contre le Tehafut de Ghazali. Deux savants, Hodja zadé et Toussi avaient écrit des réfutations au philosophe péripatéticien mauresque, mais seulement Hodja zadé avait gagné la récompense (Ce problème et les détails de ces discussions est traité par Mlle. Mübahat Türker, dans sa thèse de doctorat soutenue à la Faculté des Lettres d'Ankara, publié à Ankara en 1956). Cependant la traduction de ces livres et surtout de l'« Ihya » était une affaire extrêmement dure et personne n'avait le courage de l'entreprendre.

Seulement vers la fin du XIXème siècle, après le Tanzimat, la fondation des écoles modernes enseignant les sciences en turc et la naissance de l'esprit national avaient provoqué la tendance de faire connaître au public intellectuel modernisé les chefs d'œuvres de la Pensée de l'Islam.

Le premier essai de la traduction de « Ihya » remonte aux dernières années du Xème siècle de l'Hégire. Bostanî zadé Mehmet Tirevî effendi a commencé de traduire l'« Ihya » et il n'a pas pu terminer. Mehmet effendi Bostanî zadé est le fils d'un des kadiasker Bostan Mustafa effendi, né en 942 de l'Hégire (1535). Il était professeur au médréssé, le jurisconsulte d'Istanbul en 984 (1577), il fut le cheyh-ül-Islam en 1001 et mort en 1006 de l'Hégire (Süreyya, Sicilli Osmanî, I, p. 350). Selon Bursali il a traduit l'« Ihya » et a commenté le « Mülteqâ » (Osmanli Müllifleri, vol. I, p.

256). Malheureusement, nous n'avons pas vu un manuscrit appartenant à cette traduction.

Mais la tentative bien réussie ne se réalisa qu'à la fin du siècle passé. Le traducteur est Youssouf Sidqî de Mardine, connu par Agazadé. Il donne son nom complet à la fin de la traduction qui se compose de neuf volumes : « Ês-seyyid Youssouf Sidqî b. Seyyid Omer Chevqi b. Abid-al-hafi al-Husseyinî, connu par Ibn Agazadé al-Mardinî, juge-lieutenant de la province de Scutari (ichkodra) ou bien d'Alexandrie de Rome. La traduction est terminée au mois de Redjeb en 1297 de l'Hégire (1879) et dédiée au Sultan Abd-ül-Hamid II avec la prière de l'imprimer. L'exemplaire unique du manuscrit se trouve parmi les manuscrits de Yildiz (Bibl. de l'Univ. d'Istanbul, No. 5851-5859). Le premier volume commence par les présentations de plusieurs personnes renommées de son temps : 1) la présentation de cheyh-ül-islam, 2) la présentation de seyyid Fasih effendi, 3) la présentation de Ahmed b. Hassen al-Mudjahid, un des savants du Yémen, 4) celle de Ibrahim Hakki de Damas (Dimasqî), le müfti de cinquième bataillon de septième corps d'armée.

Le traducteur expose comment il avait traité ce travail : « J'ai divisé l'œuvre, dit-il en neuf parties principales et j'ai donné à ma traduction le titre de « Passage de l'ensemble des monothéistes devant la Révivification des Sciences Religieuses » (Messir ü Umum al muvabbidin ilâ Ihya i Ulum ad Din). Selon Youssouf Sidqî, l'auteur de cette œuvre étant un doctrinaire de l'école chafite, lui, comme traducteur pour le public hanéfite, avait dû ajouter des éclaircissements relatifs à cette dernière, et ces augmentations avec des notes avait agrandi le volume des livres. En outre, Youssouf Sidqî met toujours un paragraphe du texte arabe en encre rouge et écrit sa traduction et ses notes en encre noire. Et cela facilite la comparaison de deux textes en arabe et en turc, qui est en vogue aujourd'hui dans l'édition des classiques.

Un autre abrégé en turc de l'Ihya est faite par Eyyub Nedjati Perhiz, est imprimé en 1938 à Konya (Ihyayi Ulumun Türkçe Hülasası, Konya 1938, en deux volumes,

premier en 292 p., le second en 122 p.) Nedjati Perhiz a terminé sa traduction en Mai 1936 (1e 28 Safer 1356 de l'hégire).

Le troisième essai appartient à Suleyman Tevfik al-Husseyini un écrivain très connu aux débuts de la Seconde Constitution (Mesrutiyet) par ses traductions de Victor Hugo, d'Alexandre Dumas et de Michel Zevako, etc. Mais il a traduit aussi quelques livres de la Pensée islamique, parmi lesquels se trouve Ihya. Le premier volume est imprimé à Istanbul en 1326 (1910), mais les parties suivantes ne sont pas parues. M. Tevfik étant mort vers le 1940, nous ne savons pas s'il les a laissés en œuvre posthume ou il les a quittés inachevés.

Tehafut-al Felasifa, en dépit qu'il était le sujet de tant de discussions, n'était pas traduit en turc. Cependant, Ibrahim Hakki Erzurumlu, en parlant de la sphéricité de la terre, utilisa des arguments tirés de Cihannüma de Kâtib Tchelébi (Hadji-Kalfa) et à cet occasion il a traduit des passages de Tehafut relatifs à ce sujet. Celui-ci peut-être considéré comme le premier essai d'extrait traduit de ce livre. (A Adnan Adivar, Osmanli Türklerinde ilim, p. 165).

Tehafut (La Destruction des Philosophes) d'al-Ghazali est traduit complètement par Süleyman Hasbi bey en 1308 de l'hégire (189) par l'ordre d'Abd-ül-Hamid II, et le manuscrit unique est présenté au sultan. (Bibl. de l'Univ. d'Ist. 4213. les livres de Yildiz). Le traducteur, dans sa préface expose qu'il a pris en main par le décret impérial et qu'il a fini en l'an 1308. Son style est assez aride et un peu difficile pour le public intellectuel d'aujourd'hui. Hasbi Süleyman effendi est d'origine de Pravichté, un des sous-préfectures de Drama. Après avoir fait quelques temps la fonction de juge, il est reçu au secrétariat impérial et fut nommé le secrétaire en chef du Palais ottoman. Il est mort en 1327 (1911). Il a fait des traductions de Nablussi, d'Abd-ül-Qadir Geylânî, etc. et il a écrit un petit livre sur « l'Union pour le bonheur de la Communauté Musulmane » (Risalat-ül-ittihadiyye li Saadet-il-Millet il-Islamiyye) en turc, non imprimé (Bibl. de l'Univ. d'Ist. No.)

Si l'on croit à Bursali, le Tehafut de Chazali était pris en main d'abord par Ahmet Tevfik Gelenbevî (le fils du célèbre logicien) qui l'avait laissé inachevé, mais la seconde tentative de Suleyman Hasbi est accomplie. Celui-ci ne cite ni le nom du premier ni d'une telle entreprise. Cependant plusieurs traducteurs contemporains ignorent leur devanciers ou passent, peut-être, intentionnellement sous silence, et la note de Bursali ne nous semble pas invraisemblable.

Nous parlerons d'une dernière traduction d'Al-Munkiz de Ghazali que nous avons citée dans les premières pages de cet article. C'est celle qui se trouve dans la Bibliothèque de Ismail Saib (Bibl. de la Faculté des Lettres d'Ankara, No. 11/3254) cette traduction apparemment très minutieuse appartient à Zeyrek zâde Mehmet effendi. La date de la traduction étant inexistant dans le manuscrit, il est un peu difficile de décider qui est ce Zeyrek zâde et à quel date il a fait sa traduction. Un certain Mevlana Mehmet Zeyrek a vécu au temps du Mehmet le Conquérant, mais parmi ses publications nous ne rencontrons pas un tel livre. En outre, à cette date nous n'avons aucune connaissance sur les traductions d'al-Ghazali. (Medjdi effendi, Zeyl-i Tecüme i Sakauik, p. 142; Ismail Belig Bursavî Güldeste i Riyazi Irfan, p. 270). Mais un autre Zeyrek zâde Mehmet a vécu au 16ème siècle qui est l'auteur de Tarih i Zeyrek au temps de Murat III (1574) (Gustave Flügel, Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften, Zweiter band, Wien, 1865, p. 236 : tarih i Kibris) probablement, il est traducteur de ce livre d'al-Ghazali; car, durant ces années on avait fait beaucoup de traduction du grand théologien.

Avant de terminer cette partie consacrée aux manuscrits, nous devons rappeler que nous nous rencontrons pas mal d'opuscules attribués à Ghazali qui ne le sont pas en réalité, ils sont ou bien l'imitation de certains livres populaire du philosophe ou bien des livres apocryphes, parmi lesquels nous pouvons mentionner les noms de Dürr-al-Meknun, Risala Künuz-al-esrar, etc. Mais ces imitations et fausses attributions dépassent la portée de notre travail.

Quant aux livres imprimés des traductions de Ghazali, je me contenterai par vous donner une liste de ces publications.

1. Ešbab-al Inayé fi tercümet i Bidayet-ün-nihaye, traduit par Eyyub Sabri pacha, imp. à Istanbul sans date. une autre édition 1874 (1291) Trad. de Eyyubal-veled. trad. p. Suleyman b. Cene 1st sans date lithographie. la troisième édition 1879 (1296)
la quatrième édition 1886 (1303)
la cinquième édition 1887 (1304)
la sixième édition 1891-92 (1309)
2. La traduction de Iksir i Devlet, par Nerguissi, imp. à Istanbul, 1871 (1288) une autre édition, Istanbul,, 1868-69 (1285).
3. La traduction du Titre Musulman de Kimyayi Saadet, traducteur inconnu(Istanbul, sans date, lithographié. une autre édition, Istanbul, sans date. troisième édition, Istanbul, 1844 (1260). quatrième édition, Istanbul, 1873-74 (1290). cinquième édition, Istanbul, 1876 (1293). sixième édition, Istanbul, 1886-87 (1304).
5. Traduction de Kimyaayi Saadet (recueil des opuscules) imp.
6. Trad. de Minhadj al-abidin, Istanbul, 1863-64 (1280).
7. Trad. de Misbah al-Nedjah, trad. par Farukî Abdullah Hasib effendi Istanbul, 1890-91 (1308).
8. Trad. de Mi'yar-ül-hüsn i ahlâk, une partie de Ihya, traduit par Hüsseyin Tevfik effendi, Istanbul, 1887 (1305).
9. El-Munkiz min ad-Dalal, trad. par Zihni et Said, Istanbul, 1870-71 (1287), une autre édition, Istanbul, 1872-73 (1289).

Malgré tous ces travaux sporadiques et dispersés, il faut avouer que la plupart des œuvres de Ghazali ne sont pas encore traduites en turc et ce travail attend une tâche collective et systématique avec les corrections et révisions de toutes les publications précédentes.

Hilmi Ziya Ulken
15-3-1961, Ankara, İlahiyat Fakült

— ٤ —

الدكتور عثمان أمين

الجوانب الأخلاقية لعبد الغني

الجوانية الأخلاقية عند الغزالي

مقدمة في الجواني والبراني :

بيتان من الشعر للمتنبى والشريف الرضى ، يخطران الآن ببالي ، لأنهما يصوران تصويراً فنياً المشكلة الفلسفية التي نعرض اليوم لطرف منها في الحديث عن الجوانية الأخلاقية عند الغزالي :

ولطراق طرف العين ليس بنافع إذا كان طرف القلب ليس بمطرق

*

لا نجعل دليل المرء صوره كم منظر حسن عن مخبر سمج
لقد ألمع الشعراء هاهنا إلى مسألة مألوفة لدى المفكرين الروحيين
وكبار المفكرين في العالم كانوا جميعاً روحيين — وهي التفرقة الدقيقة بين
العرضي والجوهري ، بين الكمي والكيفي ، بين الآني والأبدى ، وبين
المادى والروحى . وبعبارة أخرى التفرقة بين موقف الإنسان حين ينظر إلى
الناس والموضوعات بعيون الجسم ، فيشاهدها من الخارج ، وكأنه « يتفرج
عليها » ، وبين موقفه حين ينظر إليها بعيون الروح — كما كان أفلاطون
يقول — فيشارك فيها ويعانها من الداخل .

وقد قلنا من قبل إن التأمل الفلسفى يظهرنا على أن الفرق بين الموقفين
كبير : إنه في الحقيقة تغيير في « المحور » واختلاف في الطبيعة ، وليس فرقاً
في الكم ولا اختلافاً في الدرجة . ونقول اليوم إن هذا الفرق بين ما سميت
« البراني » و « الجواني » قد جلاّه الغزالي من قبلنا بتحليل نفسه دقيق وبيان

فلسفى عميق يندر أن نجد فى أى أدب من آداب العالم قديمه وحديثه ما يقاربه فى اللطافة والدقة والغزارة .

ولعل اقتناعنا اليوم بما قرره الغزالي عن حقيقة المعرفة الكشفية الجوانية - التى وصفها بأنها « نفث فى الروح » - وتسليمنا بإمكان الوصول إليها بعد مجاوزة المعطيات الحسية والاستدلالات العقلية ، مصدره تلك التجربة الشخصية العميقة التى عاناها الرجل نفسه قبل أن يتحدث عن الأمور الروحية والمعاني الغيبية : نراه يبين الفرق بين المعرفة عن طريق الحواس (أى المعرفة البرانية) والمعرفة عن طريق القلب (أى المعرفة الجوانية) فيقول : « لو فرضنا حوضاً محفوراً فى الأرض ؛ احتمل أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه . ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافي ؛ فينفجر الماء من أسفل الحوض ، ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم ؛ وقد يكون أغزر وأكثر . فلذلك القلب مثل الحوض ، والعلم مثل الماء ، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار . وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلئ علماً . ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تنفجر ينابيع العلم من داخله (١) » ثم نرى الغزالي فى « معارج القدس » يشير إلى شدة الاختلاف بين مقاييس الأبدى ومقاييس الزمانى ، وبعد الهوة بين المعرفة المكانية البرانية ، وبين المعرفة الكشفية الجوانية ، فيقول بعد كلام طويل : « وكيف يقاس الدوام الأبدى بدوام المتغير الفاسد ؛ وكذلك شدة الوصول ، فكيف يكون ما وصوله بملاقاة السطوح والأجسام ، بالقياس إلى ما وصوله بالسريان فى جوهر الشئ ، كأنه هو بلا انفصال ، إذ العقل والمعقول واحد أو قريب من الواحد ؟ » (٢).

(١) الغزالي : « إحياء علوم الدين » ج ٢ ، ص ١٧ .

(٢) الغزالي : « معارج القدس » القاهرة ١٩٢٧ .

ونراه كذلك في « مشكاة الأنوار » يوازن بين عين البصر وعين الروح ، فيقول بأن البصر لا يدرك ذاته ، ولكن الروح مدركة لذاتها ، والبصر لا يرى البعيد كما يرى القريب ولا يرى من وراء حجاب ، في حين أن الروح تكشف حقائق الأشياء وتهتك عنها الحجاب ، والبصر إنما يدرك من الأشياء ما ظهر منها ، والروح تدرك كلها وحقيقتها ، والبصر لا يرى إلا جزءاً يسيراً من الوجود في حين أن مجال الروح هو الوجود بأسره (١) . . .

كثيرون من الناس هنا وهناك قد يقرأون كلام الغزالي عن أسرار الغيب وعجائب القلب فيبتسمون ويتشككون . ولكن من تأمل مطالب الشخصية الإنسانية ، واعتبر مطامح الحياة الخلقية ، وانتبه إلى أهمية العنصر الغيبي فيها ، أدرك الفكرة التي تسيطر على تأملات الغزالي ، وموادها أن الإنسان بروحه - وهي من أمر الله - يستطيع أن يجاوز نفسه وأن يجاوز الأشياء مجاوزة لا حد لها ، وأن العالم المبدول أمامنا ، والذي جرى العرف على أن نسميه بالواقع ، هو في الحقيقة ثمرة مثال جواني غيبي ، وشوق قوي خفي . يدفعنا في كل لحظة إلى مجاوزة المعطى والمعرض والعابر ، إلى ما هو أفضل وأكمل وأدوم .

الغيبي في حياتنا :

يستطيع «الضعييون» أن يتشككوا في يقين الحلاس كما يشاءون، ويستطيع «الواقعيون» أن ينكروا حقيقة الغيب جازمين قاطعين . ولكننا نقول لهم ما قاله من قبلنا أفلاطون والفارابي والغزالي وابن عربي وديكارت وكانط وهيغل ومحمد إقبال وياسبرز ، وهو أننا لا نريد منكم إلا أن تتدبروا الأمر بأيسر قدر من الجهد : انظروا إلى أنفسكم حين تطلقون على الأشخاص والأفعال حكماً أخلاقياً أو حكماً تقويمياً على العنوم . ما بالكم تصفون الفعل

(١) النزال : « مشكاة الأنوار » ص ٥ .

بصفات تختلف باختلاف فاعليه ، مع أن الفعل في الظاهر واحد ؟ ولماذا يكون مسعى زيد لإخلاصاً رفيعاً ، ومسعى عمرو رياءً وضيعاً ؟ أليس مرجع الأمر في الحكم على الفعل بالحسن أو القبح إلى النية والباعث والقصد ؟ وأليست كل هذه أموراً مطوية غير مرئية ؟ ولكن أمام النظرة البرانية ، أعنى النظرة الواقفة عند ظواهر الأمور والتي تقيس الأشياء بمقاييس الكم والحاضر والمباشر ، الكل أمامها واحد بلا تفريق ، ما دامت حركات الجوارح واحدة ، وما دامت ألفاظ اللغة أو نغمات الصوت واحدة ، وما دامت الظروف الخارجية المصاحبة لتحقيق الفعل واحدة كذلك . أفليس الفرق بين الأفعال كله في الداخل ؟ وأليس الداخل كله غيبياً غير مرئي^(١) ؟

إن الفرق بين المعاني نفسها جواني على الحقيقة ، يعتمد على الوعي والنوق والنية والصدق والإخلاص . قال النبي عليه الصلاة والسلام : « رب صائم ليس له من صومه إلا الجوع والعطش » . وواضح أن معنى هذا أن من الصوم ما يفهم على معناه البراني ، وهو الإمساك عن الطعام والشراب فحسب ، دون أن يتحقق فيه معناه الجواني وهو الإمساك عن إيذاء الناس . وقال علي بن أبي طالب - رضى الله عنه - : « رب عالم قد قتله جهله وعلمه معه لا ينفعه » . وقد فسر الإمام محمد عبده هذا بقوله : « وهذا هو العالم الذي يحفظ ولا يدري ، أو يعلم ولا يعمل ، أو ينقل ولا بصيرة له »^(٢) .

ولإذن فأيسر قدر من التأمل والتفكير يحمل المتشككين بالتقليد والمنكرين من طرف اللسان على أن يسلموا بحقيقة الغيبي وثبوت « الجواني » تسليماً

(١) كأن الغزالي يتحدث عن بعض المتحذلقين في أيامنا هذه إذ نراه يوجه هذا التحذير فيقول : « فإياك أن يكون حظك من هذا العلم (علم المكاشفة) إنكار ما جاوز حد قصورك . ففيه هلك المتحذلقون من العلماء الزاعمون أنهم أحاطوا بعلوم العقول . فاجهل خير من عقل يدعو إلى إنكار مثل هذه الأمور » . (الإحياء ج ١ ، ص ٧٢) .

(٢) الإمام علي : نهج البلاغة ج ٢ ، ص ١٧٢ .

جهيراً صريحاً كما يسلّمون بهما في حياتهم تضميناً وتلميحاً^(١).

جوانية الغزالي :

من أجل هذا أردت أن أحدثكم عن الجوانية الأخلاقية في الفلسفة الغزالية . وأود أن أنبه إلى أنني لم أقصد مطلقاً أن يكون حديثي هذا حديثاً أكاديمياً صرفاً ، ولكنني قصدت فيه إلى غاية واضحة ألخصها في أمرين :

الأول هو التذكير بأن لجوانية الغزالي فضلاً كبيراً على تصفية العقيدة الإسلامية : فالغزالي لا يقف عند ظاهر النية في الحكم الديني أو الأخلاقي ، بل يتغذى إلى روحها ولبابها ، فيقول : « فلا ينبغي أن تغتر فتقول بلسانك وقلبك : نويت القعود في المسجد كذا وكذا ، وتنظر أنك قد نويت ، إذ عرفت من قبل أن النية هي الباعث المحرك الذي لولاه لم يتصور وجود العمل . وقول القائل : نويتها قبل تحقيقها حديث نفس لا نية . ومن عرف حقيقة النية ، وعلم أنها روح العمل ، فلا يتعب نفسه بعمل لا روح له . ويحقق ذلك أن المباح قد يصير أفضل من العباداة إذا حضرت فيه نية »^(٢).

وكذلك الإيمان — في رأى حجة الإسلام — الإيمان الصحيح يقتضي العمل ، والعلم المجرد لا يأخذ باليد ، كما يقول ، فلذلك « لو قرأت العلم مائة سنة ، وجمعت ألف كتاب ، لا تكون مستعداً لرحمة الله تعالى إلا بالعمل . . » و « الإيمان قول باللسان وتصديق بالجنان ، وعمل بالأركان » . والغزالي يؤكد ضرورة استناد الفعل الأخلاقي إلى الإيمان الصادق العامل ، فيشير إلى قول علي كرم الله وجهه : « من ظن أنه بدون الجهد يصل فهو

(١) لم يفت المستشرق الأمريكي د . ب ماكدونالد أن يسجل — في كتابه عن « الموقف الديني والحياة في الإسلام » — حقيقة غفل عنها كثيرون من المنعالمين الفارغين المقلدين للغربيين ، فقال : « إن من الواضح المسلم به أن فكرة الغيبي أقرب إلى ذهن الشرق وأوفر تحققاً لديه مما هي لدى الشعوب الغربية » (ص ٣ ، ٤) .

(٢) الغزالي : الأربعين ، ص ٢٣٠ — ٢٣١ .

متمن^١ ، ومن ظن أنه يبذل الجهد يصل فهو مستغن^٢ وإلى قول الحسن رحمه الله : « علامة الحقيقة ترك ملاحظة العمل لا ترك العمل »^(١).

والأمر الثاني أن كتابات الغزالي، ككتابات ابن تيمية ومحمد عبده، تحمل في صميمها رسالة تجديدية إصلاحية واعية : ترمي إلى تحقيق التغيير الجواني الذي هو شرط للتنوير البراني ، مصداقاً لما جاء في الكتاب الكريم في قوله « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » وما جاء في الحديث الشريف من « أن لكل امرئ جوائياً وبرائياً : فمن أصلح جوائيه أصلح الله برانيه ، ومن أفسد جوائيه أفسد الله برانيه »^(٢).

وماذا كانت تكون حياة المسلمين الروحية لو أن الغزالي لم يكتب « إحياء علوم الدين »^(٣) أو « المنقذ من الضلال » ، ولو أن أحداً غيره أيضاً لم يتحدث قط عن القلب والغيب والضمير ، لأنه لم يعرف ذلك المعقل الجواني الحصين ؟

موقف الغزالي من المذاهب البرانية :

على ضوء ما قدمت نستطيع أن نفهم لمّ حمل الغزالي حملة شديدة على الفلاسفة والفقهاء والمتكلمين : ذلك لأن مذاهبهم اتسمت بالبرانية ، إذ اصطنعوا الحرفية والشكلية باستعمالهم ظاهر العقل أو ظاهر الشرع من جهة ، وفصلهم العقل عن الشرع من جهة أخرى ، دون أن يلتفتوا إلى تظاهرها وافتقار أحدهما إلى الآخر ، ودون أن يحاولوا إدراك الأشياء بوعي الإنسية ، وحضور الذات ، ودون أن يلتمسوا الماهية والمعنى والقيمة والنية ، من وراء العرض واللفظ والكم والشكل .

(١) الغزالي : « رسالة أيها الولد » (ضمن « الجواهر القوال » ص ٢٩ - ٣١) .

(٢) « لسان العرب » لابن منظور (طبع بيروت مجلد ١٤ ص ١٥٧) .

(٣) يقول عنه قننك : أنه أثر من آثار عبقرى ذى عقل متمق في مجال الفلسفة وعلم النفس وعلم الدين على السواء (« فكر الغزالي » باريس ١٩٤٠) .

والغزالي نفسه يؤكد لنا هذا المعنى فيقول : « إن العقل لن يهتدى إلا بالشرع ، والشرع لم يتبين إلا بالعقل : فالعقل كالأس والشرع كالبناء ، ولن يغنى أس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس . وأيضاً فالعقل كالبصر ، والشرع كالشعاع : ولن يغنى البصر ما لم يكن شعاع من خارج ، ولن يغنى الشعاع ما لم يكن البصر . . . وأيضاً فالعقل كالسراج والشرع كالزيت الذي يمدده : فما لم يكن زيت لم يحصل السراج ، وما لم يكن سراج لم يضيء الزيت » . ثم نراه ينظر نظرة جوانية إلى الصلة الوثيقة بين الشرع والعقل فيقول : « فالشرع عقل من خارج ، والعقل شرع من داخل ، وهما متعاضدان بل متحدان . ولكون الشرع عقلاً من خارج ، سلب الله تعالى اسم العقل عن الكافر في غير موضع من القرآن ، نحو قوله « صم بكم عى : فهم لا يعقلون » . ولكون العقل شرعاً من داخل قال تعالى في صفة العقل : « فطر الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم » ، فسمى العقل ديناً . ولكونهما متحدين قال : « نور على نور » أى نور العقل ونور الشرع^(١) .

ونستطيع كذلك أن نفهم مخالفة الغزالي لغلاة الصوفية ، أصحاب الشطحات ، لعدم الإخلاص في أحوالهم وخروجهم عن حد الأدب مع الله^(٢) ،

(١) الغزالي : « معارج القدس » ص ٥٩ - ٦١ .

(٢) وقد فطن ابن طفيل إلى هذا التباين بين فريق البرانيين من الصوفية ويمثله رجال الشطح ، وفريق الجوانيين ويمثله الغزالي فيقول : « غير أن تلك الحال ، لما لها من البهجة والسرور واللذة والحبور ، لا يستطيع من وصل إليها وانتهى إلى حد من حدودها أن يكتم أمرها أو يخفى سرها بل يعتريه من الطرب والنشاط ، والمرح والانبساط ما يحمله على البوح بها بمجمل دون تفصيل ، وإن كان ممن لم تحلقه العلوم قال فيها بغير تفصيل ، حتى أن بعضهم قال في هذه الحال « سبحان ما أعظم شأنى » وقال غيره أنا الحق ، وقال غيره : « ليس فى الثوب إلا الله » . وأما الشيخ أبو حامد الغزالي رحمه الله عليه فقال ممثلاً عند وصوله إلى هذا الحال بهذا البيت :

فكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

وإنما أدبته المعارف ، وحذقته العلوم (ابن طفيل : حى بن يقظان ، دمشق ١٩٣٥ ص ٥٠٤)

ونقده للقائلين منهم باسقاط التكاليف ، لفساد معتقدتهم وانسلاخهم عن أحكام الشريعة ، ونقده للمدعين التصوف ، مع وقوفهم عند حفظ أنفسهم بعجبهم وريائهم ، وتمسكهم بشكليات ورسوم من أذكار وأوراد وهيئات ولباس . فهنا في نظر الغزالي - كما هو في نظرنا - تصوف مسرحي برافى لا يبغي حضور القلب مع الله وخلوص القصد له ، بقدر ما يطلب اكتساب الحظوة والاشتهار عند الناس .

أما التصوف الذى يريده حجة الإسلام فتصوف ذوقى جوانى ، يهدف إلى الكمال الخلقى : تطهير للقلب وتنقية للنفس ، على المعنى السقراطى والمعنى الكانطى أيضاً ، أى تجرد من العجب والرياء ، وتحقيق للصدق والإخلاص . والصادق لا يعجب بنفسه ، والمخلص لا يرائى الناس ، حتى لقد ذهب أبو يعقوب السوسى ، فى التماس هذا الجوهر المكنون إلى حد القول بأن الناس « متى شهدوا فى إخلاصهم الإخلاص احتاج لإخلاصهم إلى إخلاص »^(١) .

وإذا كان الغزالي قد فرق بين زهد برافى وزهد جوانى حين قال : « الزهد هو الزهد فى الزهد » فإنه قد حرص على تأكيد الطابع الأخلاقى للتصوف الإسلامى الأصيل حين قال : « التصوف له خصلتان : الاستقامة ، والسكون عن الخلق ، فن استقام وأحسن خلقه مع الناس وعاملهم بالحلم فهو صوفى »^(٢) . ذلك أن التصوف فى حقيقته قصد ونية قبل أن يكون حركة وسكوناً . وهو يقول فى ذلك : « لا بد للعبد من النية فى كل حركة وسكون . وليس شئ على المرید أصعب من حفظ النية »^(٣) ؛ ثم هو يؤكد هذه الجوانية فى نظرتة إلى الدين فيقول : « النية والعمل بهما تمام العبادة : فالنية أحد جزءى العبادة ، لكنها خير الجزئين ، لأن الأعمال بالجوارح ليست مرادة إلا لتأثيرها فى القلب ليميل إلى الخير وينفر عن الشر ، فيتفرغ للفكر والذكر

(١) « الرسالة القشيرية » (القاهرة ١٩٥٧ ص ٩٥) .

(٢) الغزالي : « أيها الولد » ، ص ٤٠ .

(٣) الغزالي : « فرائد اللآلئ » ، ص ١٠٥ ، ٢٤٨ .

الموصلين له إلى الأنس والمعرفة ، اللذين هما سبب سعادته القصوى . فليس المقصود من وضع الجبهة على الأرض وضع الجبهة على الأرض بل خضوع القلب ؛ ولكن القلب يتأثر بأعمال الجوارح . وليس المقصود من الزكاة إزالة المِلْك ، بل إزالة رذيلة البخل ، وهو قطع علاقة القلب من المال . وليس المقصود من التضحية لحومها ولا دماؤها ، ولكن استئثار القلب للتقوى بتعظيم شعائر الله تعالى . « وإذن فبين الجوارح والقلب علاقة ، حتى أنه ليتأثر كل واحد منهما بالآخر ، إلا أن القلب هو الأصل المتبوع : « وعمل الجارحة دون القلب هباء ولا أثر له . . . وبهذا يتحقق سر قوله صلى الله عليه وسلم : نية المؤمن خير من عمله »^(١). وبهذا المعنى يرى الغزالي أن توحيد الله ليس مجرد شهادة باللسان ، بل يمثل مرتبة روحية من أعلى المراتب ، فيقول : « من ظن أن مجرد الإيمان يكفيه فقد جهل حقيقة الإيمان ، وغفل عن قوله : من قال لا إله إلا الله مخلصاً دخل الجنة ؛ وأن معنى الإخلاص أن يكون معتقده وفعله موافقاً لقوله حتى لا يكون منافقاً . وأقل درجاته ألا يتخذ إلهه هواه . . . ومن ظن أن سعادة الآخرة تنال بمجرد قوله : لا إله إلا الله ، دون تحقيقه بالمعاملة كان كمن ظن أن الطبخ يحلو بقوله : طرحت السكر فيه ، دون أن يطرحه »^(٢).

الأخلاق الجوانية :

١ - يعرف الغزالي الخلق بأنه عبارة عن « هيئة في النفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية : فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً ، سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً ، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً »^(٣). ووضح من هذا التعريف أن معيار الحسن والقبح في خلق

(١) الغزالي : « الأربعين » ص ٢٢٧ .

(٢) الغزالي : « ميزان العمل » ص ٨٢ - ٨٣ .

(٣) الغزالي : « الإحياء » ج ٣ ، ص ٥٦ .

الإنسان إنما هو رسوخ ذلك الاستعداد النفسى رسوخاً يجعل الأعمال الظاهرة الناتجة عنه أعمالاً عفوية لا تكلف فيها ولا جبرية ؛ وواضح كذلك أن الخلق أمر جوائى ؛ وليس هو الفعل الذى يقوم به الشخص : فرب شخص خلقه السخاء ولا يبذل ، إما لفقد المال أو لمانع ، وربما يكون خلقه البخل ويبذل إما الباعث من رياء أو مصلحة ؛ وليس الخلق هو القدرة ، لأن نسبة القدرة إلى الإعطاء والإمساك واحدة ؛ وليس هو المعرفة ، فإن المعرفة تتعلق بالجميل والتقيح جميعاً على وجه واحد، وإنما الخلق هو الهيئة التى بها تستعد النفس لأن يصدر منها الإمساك أو البذل : فالخلق إذن عبارة عن هيئة النفس وصورتهـا الباطنة^(١).

•

بـ. والأخلاق عند الغزالي ليست وصفاً لظواهر الأفعال فى الزمان والمكان ، بل هى سعى إلى تحقق جوهرها الأبدى . ولا تقاس قيمة العمل الأخلاقى بنتائجه ؛ بل بمصدره من صفاء القلب وباعته من استقامة الضمير . والغزالي نفسه يقول : « فلا تنظر إلى الفعل بل إلى هيئة الراىة التى تصدر منها الأفعال بيسر من غير تكلف . . . وليست النجاة موقوفة على الكمال البالغ ، بل أن يكون الميل إلى الحسن أكثر . . . » وكذلك تتفاوت سعادة الآخرة بحسب حسن الصورة الباطنة^(٢) .

فالغزالي كما يجعل للضمير مكاناً ملحوظاً فى تقويم الأفعال الأخلاقية ، يرى أن الأعمال الإنسانية لا تصح إلا إذا قامت على الحرية واستنارت بالمعرفة . والحرية عنده ، كشأنها عند الرواقيين ، حرية جوانية ، تتمثل فى ضبط النفس وقمع الشهوات عن طريق الرياضة : « فإن من قهر شهوته فهو الحر على التحقيق ، بل هو الملك . ولذلك قال بعض الزهاد لبعض الملوك : ملكى أعظم من ملكك . فقال : كيف ؟ قال : من أنت عبده عبرى . وأراد به

(١) الغزالي : « الإحياء » ج ٣ ص ٤٦ ، ٤٧ .

(٢) الغزالي : « الأربعين » ص ١٨٠ .

أنه عبد لشهوته»^(١). وكذلك المعرفة عنده، كشأنها عند سقراط، ضرورة
لهداية العمل، فإن «حقيقة النية هي الإرادة الباعثة للقدرة المنبعثة عن المعرفة .
وبيانه أن جميع أعمالك لا تصح إلا بقدرة وإرادة وعلم»^(٢) .

*

ح - ويؤكد الغزالي جوانية الأخلاق الإسلامية مبيناً أنها قائمة في صميمها
على الإيمان واليقين : أى التصديق بالقلب ، وغلبة ذلك التصديق على النفس .
فن كان موقناً بالتوحيد يقيناً جوانياً صار موقعه من الوسائط كموقف
الإنسان من اليد والقلم حين يسجل بهما شخص وثيقة أو إقراراً ، فانهما
لا يشكران ولا يغضب عليهما لأنهما واسطتان أو آلتان مسخرتان . وإذن
ثمره هذا اليقين الجوانى تتجلى في خلق الرضا والطمأنينة والبراءة من الغضب
والحقد والحسد ، كما تتجلى في البشاشة ، والترفق في السعى إلى المطالب ،
وعدم التأسف على ما فات . ويستتبع هذا اليقين حصول الثقة في أنفسنا
بأن الله هو المطلع على ما في ضمائرنا ، وثمرته كما يقول الغزالي : « أن يكون
الإنسان في فكرته الباطنة كشأنه في أعماله الظاهرة » ؛ ولذلك يحرص على
تزيين ظاهره لسائر الناس . وهذا المقام في اليقين من شأنه أنه يورث الحياة
والسكينة ، وجملة من الأخلاق الحمودة»^(٣).

*

د - والأخلاقية الغزالية تتوخى الصدق والإخلاص وتجعلهما من
أصولها . وعلامة الفعل الأخلاقى الصادق هو أن يكون خالصاً من كل شوب
أو رياء . وكذلك الأمر في العبادة : « فإذا قصد أحد عبادة الله خلق الله فهو

(١) الغزالي : « ميزان العمل » ص ١٢ . والغزالي لا يرى مع ذلك أن من الممكن محو
الصفات المذمومة من النفس محو تاماً ، فإن الشهوة خلقت لفائدة ، وهي ضرورية في الجبلية ،
والمطلوب ردّها إلى الاعتدال (الإحياء ، ج ٣ ص ٤٨) .

(٢) الغزالي : « الأربعين » ص ٢٢٦ .

(٣) الغزالي : « الإحياء » ج ١ ، ص ٦٦ .

مستزىء . . فكأنه إذ قصد العباد بالعبادة قد اعتقد أن عباد الله أقدر على نفعه وضره من الله تعالى ، إذ عظمة العباد في قلبه دعت إلى أن يتجمل عندهم بعبادة الله . ولذا سمى الرياء الشرك الأصغر ثم يزداد الإثم بزيادة فساد القصد والنية^(١).

وحقيقة الرياء كما يراه الغزالي هو طلب المنزلة في قلوب الناس بالعبادة وأعمال الخير : وذلك كالرياء من جهة البدن أو الرياء بالهيئة أو بالثياب ، أو كالرياء بالقول ، كرياء أهل الوعظ والتذكير وتحسين الألفاظ وتسجيعها ، والنطق بالحكمة والأخبار وكلام السلف ، مع ترقيق الصوت وإظهار الحزن مع الخلو عن حقيقة الصدق والإخلاص في الباطن ، إلى غير ذلك من ضروب الرياء التي يعددها الغزالي في كتاباته الأخلاقية الكثيرة .

وللصدق عند الغزالي تعريف جواني كذلك ، فهو يقول : « الصدق في وصف العبد هو استواء السر والعلانية ، والظاهر والباطن ؛ وبالصدق يتحقق جميع المقامات والأحوال »^(٢).

وللصدق الجواني مراتب : الصدق في القول ، والصدق في النية ، والصدق في العزم ، والصدق في الوفاء بالعهد ، والصدق في الأعمال بحيث لا يدل عمل المرء على شيء من الباطن إلا والباطن متصف به ، ومعناه استواء السريرة والعلانية — كما يقول الغزالي : ذلك لأن المعول في العمل على القلوب والنيات ، حتى لنجده يذكر أن الصغيرة تنقلب كبيرة بالإصرار والمواظبة ، أو بالاستهانة بما لها من الخطر ، وأن الكبيرة إذا وقعت بغتة ، ولم يتفق إليها عود ، واستعظمها المرء ، كانت مرجوة العفو ، وفي ذلك يقول : « فإن الذنب كلما استعظمه العبد من نفسه صغر عند الله ، وكلما استصغره كبر عند الله : لأن استعظامه يصدر عن نفور القلب منه ، وكراهيته له ،

(١) الغزالي : « الأربعين » ص ١٦٥ .

(٢) الغزالي : « فرائد اللالء » ص ٢٤٨ - ٢٤٩ .

وذلك النفور يمنع من شدة تأثيره به ، واستصغاره يصدر عن الإلف له ،
وذلك يوجب شدة الأثر في القلب . والقلب هو المطلوب تنويره بالطاعات ،
والمحنور تسويده بالسيئات» (١).

وهذه النزعة في جعل الضمير مقياساً في الحكم على قيمة الأفعال الصادرة
عن الإنسان عند الغزالي يمكن أن نجد لها مصدراً في قول النبي (صلى الله عليه وسلم):
«من ساءت سيئته ، وسرته حسنته فهو مؤمن» .

•

هـ- وتتجلى جوانية الأخلاق عند الغزالي في تحليله لمعنى الصبر الذي
يراه مرادفاً لكثير من الفضائل بحسب اختلاف ما يصبر المرء عنه : فهو
مرادف للعفة ، إن كان صبراً عن شهوة البطن والفرج ؛ وهو مرادف لضبط
النفس إن كان صبراً على التعب والثراء ؛ وهو مرادف للشجاعة إن كان جلداً
على الحرب ؛ وهو مرادف للحلم إن كان كظماً للغيط والغضب ؛ وهو
مرادف للطمأنينة إن كان احتمالاً للنوائب والمكاره ؛ وهو مرادف للكمّان
إن كان قدرة على إخفاء السر .

ويرى الغزالي أن المرء محتاج إلى الصبر في جميع الأحوال ، في السراء
والضراء ، بل هو أحوج إليه في السراء : لأن الصابر الحقيقي هو من يصبر على
العافية والنعمة ، فيراعى حقوق الغير في ماله بالإتفاق ، وفي بدنه ببذل المعونة
وفي لسانه بالصدق .

ويذهب الغزالي إلى أبعد من هذا في طريق الجوانية فيقرر أن كرامة
الإنسان هي في اختصاصه ، من دون الملائكة والحيوان ، بالصبر ، فيقول :
«الصبر خاصية الإنس ، ولا يتصور ذلك في البهائم والملائكة : أما في البهائم
فلنقصانها وأما في الملائكة فلكمالها . ويبيانه أن البهائم سلطت عليها الشهوات
وصارت مسخرة لها . . . وليس فيها قوة تصادم الشهوة ، وتردها عن مقتضاها

(١) الغزالي : الإحياء ، ج ٢ ، ص ٣٣ .

حتى يسمى ثبات تلك القوة في مقابلة مقتضى الشهوة صبراً . وأما الملائكة
فلأنهم جُردوا للشوق إلى حضرة الربوبية . . ولم تسلط عليهم شهوة صارخة
صادرة عنها حتى تحتاج إلى مصادمة ما يضرفها عن حضرة الجلال . .
وأما الإنسان فإنه خلق في ابتداء الصبا ناقصاً مثل البهيمة . . وليس له قوة
البصير . . وليس في الصبا إلا جند الهوى كما في البهائم ، ولكن الله تعالى بفضله
وسعة جوده أكرم ابن آدم ، ورفع درجته عن درجة البهائم ، فوكل به عند
كمال شخصه بمقاربة البلوغ ملكين ، واختص (الإنسان) بصفتين ، إحداهما
معرفة الله تعالى ، ومعرفة رسوله ، ومعرفة المصالح المتعلقة بالعواقب . .
فلنسم هذه الصفة التي بها فارق الإنسان البهائم في قمع الشهوات وقهرها
باعثاً دينياً . فالصبر عبارة عن ثبات باعث الدين في مقابلة باعث الشهوة^(١) . .
وعلى ذلك يتضح من كلام الغزالي أن خيرية البواعث أو شريتها تكون
بالقياس إلى توافقها أو عدم توافقها مع الكمال الأخلاقي الذي رسمه الدين .

و — والأخلاق الجوانية عند الغزالي هي أخلاق الجسد والعمل والتشهير ،
وليست أخلاق الدعة والتراخي والقعود ، أو أخلاق التواكل الذي يظنه
الناس توكلًا . والغزالي ينبه إلى هذا الخطأ في فهم مقام التوكل ، وهو مقام
محمود دعا إليه القرآن في مثل قوله تعالى : « وعلى الله فليتوكل المؤمنون »^(٢)
وهو بمعنى الثقة بالله والاعتماد عليه من دون الخلق الذين لا يملكون للإنسان
نفعاً ولا ضرراً . وهذا كله لا يمنع المتوكل من أن يبذل جهده لما فيه صلاح
دينه ودنياه ، فيحدد الغزالي معنى التوكل قائلاً : « قد يظن الجاهل أن شرط
التوكل ترك الكسب ، وترك التداوى ، والاستسلام للمهلكات ، وذلك خطأ :
لأن ذلك حرام في الشرع ، والشرع قد أثنى على التوكل وندب إليه ، فكيف
ينال ذلك بمحظوره . . كذلك لا ينبغي أن نظن أن معنى الرضا بالقضاء ترك

(١) الغزالي : « الإحياء » ج ٤ ، ص ٥٥ .

(٢) سورة التوبة ، آية ٥١ .

الدعاء ، ولا ترك التداوى ، ولا ترك السهم الذى أرسل إليك حتى يصيبك مع قدرتك على دفعه بالترس ؛ وليس من الرضاء بالقضاء ما يوجب الخروج عن حدود الشرع ورعاية سنة الله مع بذل الجهد فى التوصل إلى محاب لله تعالى من عباده^(١) .

وكمال النفس لا يكون إلا بالعلم والعمل : لأن المطالب فى الدنيا لا تنال إلا بأسبابها ؛ وكذلك أمر الآخرة . فواجب المسلم أن يؤمن بأن « البهاء الأكل لله ، وأن السعادة القصوى فى القرب منه ، وأن القرب منه ليس بالمكان ، وإنما هو باكتساب الكمال على حسب الإمكان ، وأن كمال النفس بالعلم والعمل ، والاطلاع على حقائق الأمور مع حسن الأخلاق . ويجب أن يعلم كذلك أن الآخرة لا تنال بالبطالة والعطالة^(٢) وأن المنازل الرفيعة لا تدرك إلا باقتحام الأخطار واتخاذ السبل الموصلة إليها بعد بذل الجهود . ولا يتأتى ذلك إلا لنوى العزائم القوية » ، والمؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف .

ويقول الغزالي مفصلاً حال الذى يجمع بين العمل للآخرة والعمل للدنيا على حال المنقطع للعبادة دون المشاركة فى حياة الجماعة : « فإن قلت فقد قال بعض المحققين : الناس ثلاثة : رجل شغله معاده عن معاشه فهو من الفائزين ، ورجل شغله معاشه عن معاده فهو من الهالكين ، ورجل مشغول بهما وذلك درجة المخاطرين ، والنائر أحسن حالا من المخاطر — فاعلم أن فيه سرّاً ، وهو أن المنازل الرفيعة لا تنال إلا باقتحام الأخطار . وإنما هذا الكلام ذكر تحذيراً وتنبيهاً على خطر الخلافة لله تعالى فى أمر عباده حتى لا يترشح لها من لا يقدر عليها^(٣) .

(١) الغزالي : « الأربعين » ص ٢٤٦ .

(٢) الغزالي : « ميزان العمل » ص ٨٣ - ٨٤ .

(٣) الغزالي : « ميزان العمل » ص ١٤٣ - ١٤٤ .

خاتمة :

حاصل موقف الغزالي من الأخلاق الإسلامية هو التماس المعنى الجوانبي للأقوال والأفعال وربط الأعمال الظاهرة بالبواعث الباطنة ، واشتراط حضور القلب ، وصدق النية ، وتتمام الإخلاص في العبادات أو المعاملات . وهذا تعمق في فهم المثل الأعلى الأخلاقي وربط لحياة المتعبد المستنير بحياة المجتمع الفاضل .

والغزالي ، بإثارة طريق التصوف ، قد جعل له في نفوس المسلمين مكانة لم يظفر بها من قبل . ولعل ذلك راجع إلى أنه قد جمع بين التصوف والشريعة فكانت روحيته روحية متزنة دائمة مع الكتاب والسنة . وكما أن جوانبه الغزالي قد جعلته يجاوز مرحلة التعليم الديني التقليدي والاستدلال الفلسفي الجدلي ، فقد يسرت له كذلك أن يذهب إلى ما وراء الرسوم والأحوال الصوفية ، ليجد في الضمير تحقق التوازن بين قوى الحس والقلب ، وليجد في الأخلاق مناط الثقة بقيمة الإنسان .

لقد قيل الكثير عن الغزالي وتأثيره ببعض الفلسفات وبعض الأديان . ولست أرى أبعد عن الصواب من محاولة فهم الغزالي برده إلى أمر برآني خارج عن نفسه . إن أردنا أن نفهم فكر الغزالي أو فكر أى مفكر آخر ، فلفهمه من الداخل ، كفكر متحرك نابض بالحياة ، لا كصورة جامدة وصيغة محفوظة . وأود أن أذكر من أسرفوا في الكلام عن مدى ابتكار المفكرين وأصالتهم أو تأثيرهم بغيرهم ، بقول « جوته » في مسألة من هذا القبيل : « إن الشاعر المطبوع يعرف الدنيا بفطرته وهو ليس في حاجة إلى تجارب كثيرة وملاحظات متنوعة ، ليصورها تصويراً صحيحاً » وقوله عن نفسه أيضاً : « لو لم يكن العالم في نفسى عن طريق الاستشفاف ، للبت أعمى له عينان تنظران ، ولكانت كل تجاربي وملاحظاتى عملاً لا جدوى منه : فالضوء

هناك ، والألوان من حولنا ، ولكن إذا لم يكن هناك ضوء ولا ألوان
في عيوننا لما أبصرنا العالم الخارجي^(١) .

فتحية إلى شيخ الجوانية الأخلاقية ، وسلاماً على حجة الإسلام .
عثمان أمين

(١) «أحاديث جوقه مع اكرمان» (الترجمة العربية نقلا عن الأستاذ علي أدهم في كتابه
« صور أدبية » ص ٦٧ - ٦٩) .

— ٥

الدكتور عبد الحليم محمود

الأمم الغيبز إلى ومعرفة الغيب

الامم العبر الى ومعيرفة الغيب

إن البحث العقلي في الإلهيات أمر طبيعي بالنسبة للمفكرين الذين نشؤوا في أقاليم لم يوجد فيها كتاب مقدس . من الطبيعي أن يوجد في هذه الأقاليم رجال يحاولون ابتداء مذهب فيما وراء الطبيعة ؛ ذلك أن الإنسان بفطرته طُلعة ، وهو يحاول دائماً معرفة العلة والأسباب ، ويتشوف إلى رؤية المجهول ، ويتطلع إلى الكشف عن عالم الغيب .

أما في البيئات التي فيها نص مقدس ، يحتفظ بنصرتة ولا يشك إنسان في صحته ، فإنه من غير الطبيعي أن ينشأ بجوار هذا النص المعصوم اختراعات ذهنية تتصل بعالم الغيب . ذلك أن ثمرة التفكير الإنساني عرضة للخطأ ، والخطأ في الذات الإلهية أو في الصفات الإلهية الخطأ في عالم الغيب على وجه العموم فيه خطورة كبيرة .

الطريق المستقيم إذن هو ألا ينشأ بجوار النص المقدس اختراع عقلي يتصل بعالم الغيب تلافياً لما عساه أن يكون في ثمار البحث العقلي من أخطاء .

إذن التسليم للنص المقدس هو المبدأ السليم عند ذوى العقول الحكيمة ، وقد حدث مرة أن أخذ سقراط ورفقاؤه يتحدثون عن خلود النفس ، ويحاولون إقامة الأدلة على ذلك ، فلا يكاد يستقيم لهم الأمر في يقين جازم ، ثم ويسكت سقراط ، ويسكت الجميع ، وبعد هنية يقول «سيمياس» : إن العلم بحقيقة مثل هذه الأمور ممتنع أو عسير جداً في هذه الحياة ، ولكن من الجبن اليأس من البحث قبل الوصول إلى آخر مدى العقل ، فيجب إما الاستيثاق من الحق ،

ولما — إن امتنع - ذلك — استكشاف للدليل الأقوى والتذرع به في اجتياز الحياة ، كما يخاطر المرء بقطع البحر على لوح من خشب ، ما دام لا سبيل لنا إلى مركب آمن وآمن ، أعنى إلى وحى آلهي (١) .

المركب الآمن والأمن في رأى « سيمياس » هو الوحى الإلهى ، ومعنى ذلك في وضوح لا لبس فيه : أنه لو كان لدى سيمياس ، أو لو كان في العهد اليونانى نص مقدس صحيح لاستسلم إليه الجميع دون نقاش أو جدل : أما استعمال العقل في عالم الغيب فإنه في أغلب الأحيان مخاطرة لقطع البحر على لوح من خشب ، وهيات أن ينجو من يفعل ذلك !

واستسلم المسلمون الأوائل للنص المقدس متبعين في ذلك الطريق القويم ، ومضى الصدر الأول للإسلام دون جدال في العقيدة ودون محاولة عقلية لاختراع ما وراء الطبيعة ، أو بتعبير آخر ، دون محاولة عقلية لتحديد ما لا يحّد وتقييد ما لا يقيد .

وكان أول انحراف منظم قوى عن هذا المبدأ السليم هو الطريق الذى سلكه واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ومدرستهما ، لأنهم لم يتعمدوا انحرافاً ، ولا خروجاً عن الطريق السوى ، وإنما خيل إليهم أن عملهم إنما هو خدمة للإسلام وخدمة للمسلمين ، ولكنهم بعملهم هذا حكموا العقل القابل للخطأ فى الدين المعصوم بل لقد أخذوا فى وضع قانون تشريعى يفرض على الله سبحانه وتعالى القروض ؛ لقد أخذوا يوجبون عليه ، ويمنعون عليه ، فهو سبحانه — على رأيهم — يجب عليه أن يفعل كذا . . . ويجب عليه ألا يفعل كذا ، وحكموا هكذا عقولهم فى الدين وفى الله ، وما دام عقل كل إنسان يختلف عن عقل الآخر فقد انقسمت المدرسة الاعتزالية إلى مدارس ومذاهب تكاد لا تحصى .

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية .

وكانت النتيجة لتحكيم العقل في الدين أن بدأ الافتراق والاختلاف العقلي في البيئة الإسلامية .

لم يستسلم المعتزلة استسلام المؤمنين المعترف بعجزه وقصوره تجاه الذات الإلهية كما فعل الصدر الأول ، وإنما وثقوا بعقولهم الثقة المطلقة ، فكان من نتيجة ذلك الشقاق والتفريق .

وحينما بدأ المسلمون في أوائل العصر العباسي يترجمون الثقافات الأجنبية فلم يستسلموا لترجمة الإلهيات والأخلاق ؛ ذلك أن يقينهم المطلق في نصهم المقدس جعلهم يستهينون بكل ما عداه مما يتصل بما وراء الطبيعة أو بالأخلاق . وكان موقفهم ذلك سليماً كل السلامة ؛ ذلك أن كل فكرة أو كل رأي متصل بما وراء الطبيعة يخالف ما أتى به الوحي إما أن يكون خرافة أو ضلالاً عقلياً ، والحياة الجادة لا تسبغ لإنفاق الزمن في دراسة خرافات أو أضاليل عقلية .

ولكن المأمون ، ومن ورائه المعتزلة ، فعلوا ما امتنع جمهوره المسلمون عن فعله ، فترجموا إلهيات اليونان وأخلاق اليونان فأصبح بذلك الاختراع الفعلي أو البحث العقلي أو الابتداع العقلي في الدين أرسطراطية عقلية يجري وراءها الكثيرون .

ونشأ الفلاسفة ، وأخضع الفلاسفة كل شيء لعقولهم ، وأخذوا يرسمون القواعد ويقيمون الأدلة ، ويتعدون كثيراً أو قليلاً عما فهمه المسلمون عن رسولهم ، وعما استشعروه من الروح العامة للإسلام على وجه العموم .

والواقع أن إقامة ما وراء المادة على العقل إنما هو شهوة أو هوى ؛ ذلك أنه منذ ابتداء العهد اليوناني وهذا النهج من البحث في إخفاقات متتابع ، وفي فشل مستمر وفي تناقض ملازم ، ورجاله يناقض بعضهم البعض ويهدم كل ما بناه الآخرون ، وعلى توالي الزمن تنهار الآراء وتنشأ آراء أخرى لا تلبث أن تنهار ، وهكذا دواليك .

ومع رؤية كل باحث عقلى لهذه النتائج المهارية باستمرار فإن ذلك لم يقيم
عظمة واعتباراً في نظرهم ، واستمروا على الطريقة العقلية رغم رؤيتهم في وضوح
مآل بحوث سابقهم المتهاففة .

ونشأ الإمام الغزالي .

وكان من توفيق الله أن الإمام الغزالي منح طبيعة طليعة ، وذهناً ثاقباً ،
وتفكيراً حكيماً ، وأتيحت له تربية دينية سليمة منذ نشأته الأولى ، وأخذ
تفكيره يحول في جميع المناحي الدينية فلحظ أن اختلاف الخلق في الأديان
والملل ، ثم اختلاف الأئمة في المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق بحر
عميق غرق فيه الأكثرون ، وما نجا منه إلا الأقلون فاقنهم بلجة هذا البحر
العميق وخاض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ، وتوغل
في كل مظلمة ، وتهاجم على كل مشكلة ، وتقحم كل ورطة ، وتفحص عن
عقيدة كل فرقة . وكان نتيجة ذلك كله أن فقد ثقته في العلم ، ووجد نفسه
عاطلاً عن علم يقيني ، فأراد أن يبدأ من البسائط وأن يجعل أساسه قوياً
متيناً حتى ينتهي إلى اليقين المطلق فيما يعلم .

ولكنه اختبر الثقة في المحسوسات فلم تسمح نفسه بالتسليم باليقين فيها
وامتنحن الثقة بالعقليات فانهارت العقليات^(١).

ومر لإذن الإمام الغزالي بتجربة قاسية هي تجربة الشك في الحسيات
والعقليات فاستمر على ذلك شهرين هو فيهما على مذهب السفسطة « بحكم
الحال ، لا بحكم النطق والمقال »^(٢) .

ثم شفاه الله تعالى من ذلك المرض « وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ،
ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثقاً بها على أمن ويقين .

(١) المنقلد من الضلال .

(٢) المنقلد من الضلال .

ولم يكن ذلك بنظم دليل ، وترتيب كلام ، بل بنور قلعه الله تعالى في الصدر . وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف (١) »

خرج الإمام الغزالي من هذه التجربة على نور من ربه ، وعلى بصيرة من أمره فحاول ما استطاع أن يرسم الطريق الصحيح للشغوفين بالمعرفة والمتطلعين إلى الهداية والمستشرفين إلى العلم بالملأ الأعلى .

لقد أراد أن يسلك الطريق الذي يرضى أتباعه الله ورسوله . أراد أن يرسمه للحيارى والمتطلعين إلى الهدى وللشاككين الآملين في اليقين ، وللمسترشدين الذين يريدون أن يستمسكوا بحبل الله المتين .

أراد أن يرسم هذا الطريق بعد تجربة مر بها فرسمه في ثقة المحجوب وفي إحكام الخبر .

إن الأساس الخادع الذي لا يعدو أن يكون هوة عميقة يتردى فيها الكثيرون إنما هو إرادة تشييد ما وراء الطبيعة على العقل ؛ فما العقل بالنسبة إلى ما وراء الطبيعة إلا السراب الخادع الذي غرر بكثير من الظالمين إلى معرفة الغيب .

ثم إن هذا الاتجاه خطر على الدين نفسه :

لأنه من جانب انصراف عن النص الآلهي إلى العقل ،

ومن جانب آخر إقامة مصدر لمعرفة الغيب غير النبوة .

وفي ذلك لا شك صرف للناس عن التأمل في النص المقدس كمصدر لمعرفة الإلهيات ، وفيه كذلك تقليل من شأن النبوة .

وهجم الإمام الغزالي بكل ما يستطيع على هذا النهج ، ولم يفر قط عن مهاجمته منذ أن ألف كتابه القيم « تهافت الفلاسفة » إلى أن انتهت به الحياة .

(١) المنقذ من الضلال .

ولقد كان كتابه هذا محاولة جريئة كل الجراءة ، موفقة كل التوفيق ، وما كان المقصد الأول والمهدف الأساسي لهجومه هو هدم الآراء في نفسها ؛ إذ أن بعضها صحيح موافق للدين ، وإنما كان هدف الإمام الغزالي هدم الآراء في نفسها إذ أن بعضها صحيح موافق للدين وإنما كان هدف الإمام هدم النهج العقلي الذي استندت إليه هذه الآراء ؛ فخلود النفس مثلاً رأى يقول به الغزالي ، ويقول به الفلاسفة ولكن الإمام حمل معواه وأخذ يهدم بيد قوية المسلك العقلي الذي أثبت به الفلاسفة خلود النفس . فانهارت أدلتهم وتهافت ، لقد فعل ذلك مع إيمانه بالخلود .

وهو لم يلتزم في هذا الكتاب « إلا تكدير مذهبهم ، والتغيير في وجوه أدلتهم ، بما يبين تهاقضهم ^(١) » ومقصوده « تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ، ببيان وجوه تهاقضهم ^(٢) » .

ويقول : « أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت ؛ فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بإلزامات مختلفة ، فالزعم تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية ، وطوراً مذهب الواقفية ، ولا أنتهض ذاباً عن مذهب مخصوص ^(٣) » .

ويقول الأستاذ « بلاسيوس » بحق : « إن الغزالي حينما سعى كتابه « تهافت الفلاسفة » كان يريد أن يمثل لنا أن العقل الإنساني يبحث عن الحقيقة ويريد الوصول إليها ، كما يبحث البعوض عن ضوء النهار ؛ فإذا أبصر شعاعاً يشبه نور الحقيقة انخدع به فرمى نفسه عليه ، وتهافت فيه ؛ ولكنه يخطئ مخدوعاً بأقيسة منطقية خاطئة فيهلك كما يهلك البعوض .

فكان الغزالي يريد أن يقول إن الفلاسفة خدعوا بأشياء أسرعوا إليها بلا إعمال روية فهافتوا وهلكوا الهلاك الأبدي ^(٤) » .

(١) تهافت الفلاسفة .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) تاريخ الفلسفة الإسلامية : ترجمة الدكتور أبو ريعة .

والمعرفة عند الفلاسفة العقليين مصدرها إذن العقل ، والعقل وحده ؛
يبدأ أن الإمام الغزالي يرى عن تجربة أن وراء طور العقل طوراً آخر تنفتح فيه
عين أخرى يبصر بها الغيب وما يكون في المستقبل ، وأموراً أخرى العقل
معزول عنها كعزل قوة التمييز عند إدراك المعقولات ، وكعزل قوة الحس عن
إدراكات التمييز^(١) ، هناك إذن البصيرة ، وموضوعها الذي يتكشف لها إنما
هو الغيب .

وإذا تساءلنا مع الإمام الغزالي عن مراتب المعرفة بالغيب التي هي الإيمان
فلإننا نجده يحدد ثلاث مراتب :

- ١ - المرتبة الأولى : إيمان العوام : وهو إيمان التقليد المحض .
 - ٢ - المرتبة الثانية : إيمان المتكلمين ، وهو ممزوج بنوع استدلال
ودرجته حسبما يرى الإمام قريبة من درجة إيمان
العوام .
 - ٣ - المرتبة الثالثة : إيمان العارفين ، وهو المشاهد بنور اليقين .
- ولا شأن لنا في حديثنا هذا بالمرتبة الأولى ، أما المرتبة الثانية : وهي
مرتبة المتكلمين ، وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر ، أو أرباب البحث
والاستدلال ، فلأنهم يشاركون الفلاسفة بهذا الاعتبار في منهج البحث .
والإمام الغزالي يرى أن درجتهم قريبة من درجة العوام .
- وهو من جانب آخر لا يرى في منهج المتكلمين ما يؤدي إلى كشف
الحقائق ، إنه يقول حرفياً عن علم الكلام : « وأما منفعتة فقد يظن أن فائدته
كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه ، وهيات ، فليس في الكلام وفاء
بهذا المطلب الشريف . ولعل التخبط والتضليل فيه أكثر من الكشف
والتعريف ، وهذا إذا سمعته من محدث أو حشوى ، ربما خطر ببالك أن

(١) المنقذ ص ١٣٤ .

الناس أعداء ما جهلوا ، فاسمع هذا من خبر الكلام ثم قلاده بعد حقيقة الخبرة وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم آخر تناسب نوع الكلام ، وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود^(١).

ويرى في موضع آخر أن المتكلم لا يزيد على العاى إلا في صنعة الكلام ، ولأجله سميت صناعته كلاماً^(٢)، أما المرتبة العليا فإنها الهدف الأسمى ، وهي مقصد الطالبين ، ومطمح نظر الصديقين ، إنها مشاهدة روحية ، إنها يقين مطلق . إنها المشاهدة بنور اليقين .

ولكن مشاهدة ماذا ؟ ويقين في ماذا ؟ ما هو موضوع هذه المرتبة ؟
إنه — إذا أردنا الإجمال — الغيب .

أما إذا أردنا شيئاً من التفصيل فإنه أمور كثيرة ، كأن يسمع العارف من قبل أسماءها فيتوهم لها معاني مجملة غير متضحة ، فتتضح إذ ذاك ، وتحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه وبصفاته الباقيات التامات وبأفعاله ، وبحكمته في خلق الدنيا والآخرة ، ووجه ترتيبه الآخرة على الدنيا .

والمعرفة بمعنى النبوة ، والنبي ، ومعنى الوحي ، ومعنى الشيطان ، ومعنى لفظ الملائكة ، وكيفية معاداة الشياطين للإنسان ، وكيفية ظهور الملك للأنبياء ، وكيفية وصول الوحي إليهم ، والمعرفة بملكوت السموات والأرض ومعرفة القلب ، وكيفية تصادم جنود الملائكة والشياطين فيه ، ومعرفة الفرق بين لمة الملك ولمة الشيطان ، ومعرفة الآخرة ، والجنة والنار ، وعذاب القبر ، والصراط ، والميزان ، والحساب ، ومعنى قوله تعالى : « اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً » ومعنى قوله تعالى : « وإن الدار الآخرة لحي الحيوان لو كانوا يعلمون »

(١) الإحياء ص ١٩٨ .

(٢) الإحياء ص ٨٧ .

ومعنى لقاء الله عز وجل ، والنظر إلى وجهه الكريم ، ومعنى القرب منه والازول في جواره ، ومعنى حصول السعادة بمرافقة الملائكة الأعلى ، ومقارنة الملائكة والنبين ، ومعنى تفاوت أهل الجنان حتى يرى بعضهم البعض كما يرى الكوكب الدرى في السماء ، إلى غير ذلك مما يطول تفسيره^(١).

ذلك بعض موضوع الغيب الذى يتطلع إلى معرفته ، دون جلوى ، المتكلمون والفلاسفة .

ولأنهم لم يتخلوا إليه السبيل الصحيح فقد اختلفوا فيه .

لقد اختلفوا في معانى هذه الأمور بعد التصديق بأصولها مقامات شتى ؛ فبعضهم يرى أن جميع ذلك أمثلة ، وأن الذى أعده الله لعباده الصالحين مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، وأنه ليس مع الخلق من الجنة إلا الصفات والأسماء .

وبعضهم يرى أن بعضها أمثلة ، وبعضها يوافق حقائقها المفهومة من ألفاظها .

وكذلك يرى بعضهم أن منتهى معرفة الله عز وجل الاعتراف بالعجز عن المعرفة .

وبعضهم يدعى أموراً عظيمة في المعرفة بالله عز وجل .

وبعضهم يقول حد معرفة الله عز وجل ما انتهى إليه اعتقاد جميع العوام وهو أنه موجود عالم قادر سميع بصير متكلم .

اختلف الناس هذا الاختلاف لأنهم لم يتبعوا النهج الصحيح في معرفة الغيب ، وهذا النهج الصحيح إنما هو جلاء البصيرة .

ولو اتبعوا الكشف عن البصيرة لارتفع الغطاء حتى تنضح للإنسان جلية الحق في هذه الأمور اتضحاً يجري مجرى العيان الذى لا يشك فيه . وهذا ممكن في جوهر الإنسان^(٢).

(١) الإحياء ص ٣٤ ، ٣٥ .

(٢) الإحياء ص ٣٤ ، ٣٥ .

أجلنا ممكن حقاً في جوهر الإنسان ؟

لأنها دعوى من الإمام الغزالي تحتاج إلى إثبات ، وهي دعوى ينكرها الكثيرون .

ولكن الإمام الغزالي يرى أن الدليل القاطع ، الذي لا يقدر أحد على جحده ، أمران :

أحدهما : عجائب الرويا الصادقة ، فإنه ينكشف بها الغيب . وإذا جاز ذلك في النوم فلا يستحيل أيضاً في اليقظة فلم يفارق النوم اليقظة إلا في ركود الحواس وعدم اشتغالها بالمحسوسات ؛ فكم من مستيقظ غائص لا يسمع ولا يبصر لاشتغاله بنفسه .

والثاني : إخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الغيب وأمور في المستقبل وإذا جاز ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم جاز لغيره ؛ إذ النبي عبارة عن شخص كوشف بحقائق الأمور وشغل بإصلاح الخلق فلا يستحيل أن يكون في الوجود شخص مكاشف بالحقائق ولا يشتغل بإصلاح الخلق . وهذا لا يسمى نبياً ، بل يسمى ولياً فمن آمن بالأنبياء وصدق بالرويا الصحيحة لزمه لا محالة أن يقر بالبصيرة أو بتعبير آخر أن يقر بباب للقلب يفتح على عالم الملكوت هو باب الإلهام والنفث في الروح والوحي (١) .

والإمام الغزالي يتشبه بالرويا كبرهان ودليل على أن هناك آلة للمعرفة غير الحس والعقل ، ويردد ذلك في كثير من كتبه ، لأنه يتحدث في المنقذ عن النبوة فيقول : « وقد قرب الله تعالى ذلك على خلقه بأن أعطاهم أنموذجاً من خاصية النبوة وهو النوم ؛ إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب إما صريحاً وإما في كسبوة مثال يكشف عنه التعبير ، وهذا لو لم يجربه الإنسان من نفسه ، وقيل له : إن من الناس من يسقط مخشياً عليه كالميت ويزول عنه إحساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب ، لأنكره وأقام البرهان على استحالة وقال

(١) الإحياء ص ١٣٨٩ .

القوى الحساسة أسباب الإدراك ، فمن لا يدرك الأشياء مع وجودها وحضورها
فبألا يدركها مع ركودها أولى وأحق . وهذا نوع قياس يكذبه الوجود
والمشاهدة^(١) .

ولكن الغزالي لا يكتفى بهذين الوجهين من الاستدلال ، بل يأتي بشواهد
الشرع ، ويذكر التجارب والحكايات . أما الشواهد — فيما يرى — فهي قوله
تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » وقوله سبحانه : « يا أيها الذين
آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً » قيل نوراً يفرق به بين الحق والباطل
ويخرج به من الشبهات ، وقوله صلى الله عليه وسلم : « من عمل بما علم ورثه
الله علم ما لم يعلم » .

وسئل صلى الله عليه وسلم عن قوله تعالى : « أفن شرح الله صدره للإسلام
فهو على نور من ربه . . » ما هذا الشرح ؟ فقال : هو التوسعة إن النور إذا
قذف به في القلب اتسع له الصدر وانشرح .
وقال عليه الصلاة والسلام : « إن من أمتي محدثين ومعلمين ومكلمين ،
وإن عمر منهم » .

والمحدث هو الملهم . والمعلم هو الذي انكشف له الحق في باطن قلبه من
جهة الداخل ، لا من جهة المحسوسات الخارجية .

والقرآن مصرح بأن التقوى مفتاح الهداية والكشف .

ولم يكن علم الخضر عليه السلام علماً حسياً ، أو عقلياً ، وإنما هو العلم
للمرئاني ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : « وعلمناه من لدنا علماً »^(٢) .

كيف تنجلي البصيرة ؟ كيف يتأتى الكشف والإلهام والنفث في الروح ؟
كيف تتأتى معرفة الغيب معرفة مباشرة ؟

(١) المنقذ ص ١٣٤ .

(٢) الإحياء ص ٤١ ، ٤٣ .

إن الطريق إلى ذلك إنما هو تقديم المجاهدة ، ومحو الصفات المنعومة ،
وقطع العلائق كلها ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى
ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولى لقلب عبده ، والمتكفل له بتنويره
بأنوار العلم .

ولإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة ، وأشرق النور في القلب ،
وانشرح الصدر ، وانكشف له سر اللججوت . وانقشع عن وجه القلب
حجاب الغرة بلطف الرحمة ، وتلاذت فيه خبايا الأمور الإلهية .

فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة وإحضار الهمة ، مع
الإرادة الصادقة والتعطش التام والرصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله تعالى
من الرحمة .

فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر ، وقاض على صدورهم النور ،
لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب ، بل بالزهد في الدنيا ، والتبزي من
علائقها ، وتفريغ القلب من شواغلها ، والإقبال بالكلية على الله تعالى ، فمن
كان لله كان الله له .

وهو بفعله هذا يصير متعرضاً لتفجعات رحمة الله ، وليس له اختيار
في استجلاب هذه التفجعات ، وليس له إلا الانتظار لما يفتح الله من الرحمة ،
كما فتحتها على الأنبياء والأولياء بهذه الطريقة .

ولإذا صدقت إرادته ، وصفت همته ، وحسنت مواظبته تلمع لوامع
الحق في قلبه ويرتفع الحجاب بلطف خفي من الله تعالى فينكشف له الغيب
ويحصل له اليقين^(١) .

هذا النهج الذي رسمه الإمام الغزالي لمعرفة الغيب له آثار عميقة بالنسبة
للفرد في خاصة نفسه ، وبالنسبة للمجتمع ، وبالنسبة للدين .

(١) الإحياء ص ١٣٧٧ ، ١٣٧٨ .

ولتوضيح بعض هذا ، ولذكر بعض الآثار التي كانت لهذا النهج ، نذكر ما كتبه الدكتور محمد إقبال في كتابه «تجديد التفكير الديني في الإسلام» عن الإمام الغزالي .

يقول الدكتور إقبال « على أنه لا سبيل إلى إنكار أن الدعوة التي نهض لها الغزالي تكاد تكون دعوة للتبشير بمبدأ جديد، مثلها في ذلك مثل الدعوة التي قام بها « كانت » في ألمانيا في القرن الثامن عشر ، ففي ألمانيا ظهر المذهب العقلي لأول عهده حليفاً للدين ، ولكن مرعان ما تبين أن جانب العقيدة من الدين لا يمكن البرهنة عليه حسيّاً ، فكان الطريق الوحيد إذن أن تنمحي العقيدة الدينية من سجل المقدسات وقد جاء مع محو العقيدة مذهب المنفعة في فلسفة الأخلاق ، وبذلك مكن المذهب العقلي من سيادة الإلحاد .

تلك كانت الحال في ألمانيا عند ما ظهر « كانت » وكشف كتابه « العقل الخالص » عن قصور العقل الإنساني ، فهدم بذلك ما بناه أصحاب المذهب العقلي من قبل ، وصدق عليه القول بأنه كان أجل نعم الله على وطنه ، وإن التشكك الفلسفي الذي اصطنعه الغزالي — على تطرفه بعض الشيء — قد انتهى إلى النتيجة نفسها في العالم الإسلامي ؛ إذ قضى على ذلك المذهب العقلي الذي كان موضع الزهو على الرغم من ضحاكته ، وهو المذهب الذي سار في نفس الاتجاه الذي اتجه إليه المذهب العقلي في ألمانيا قبل « كانت » .

غير أن هناك فارقاً هاماً بين الغزالي وكانت ، فإن « كانت » تمشي مع مبادئه تمشياً لم يستطع أن يثبت أن معرفة الله ممكنة . أما الغزالي فعند ما خاب رجاءه في الفكر التحليلي ولّى وجهه شطر الرياضة الصوفية وألقى فيها مكاناً للدين قائماً بنفسه ، وبهذه الطريقة وفق لأن جعل للدين حق الوجود مستقلاً عن العلم ، وعن الفلسفة الميتافيزيقية^(١) .

(١) تجديد التفكير الديني في الإسلام ص ١٠ ، ١١ .

— ٦ —

الدكتور محمد محمود قاسم

العقل والنقل في مذهب الغزالي

الْعَقْلُ وَالْتَقْلِيدُ فِي مَذْهَبِ الْغَزَالِيِّ

لعل أظهر سمة في تفكير الإمام الغزالي هي تلك المرونة التي تتجلى واضحة لمن يمعن النظر في إنتاجه . ومن الخير لمن يريد تحديد موقف هذا المفكر من إحدى المشكلات، التي شغلت أهل النظر من المسلمين في مختلف عصورهم، أن يتخذ الحذر منها في استنباط رأى هذا الفيلسوف في مشكلة ما من تلك المشكلات . وبعد هذا الحذر، فمن المحتمل أن يخطيء المستنبط فيما يستنبط والمقرر فيما يقرر . فأحياناً نجد الغزالي محقراً لشأن العقل مفضلاً للنطق الصوفي، وأحياناً نراه يقسو في مهاجمة التقليد والمقلدين على اختلاف طوائفهم، أو يحتكم إلى العقل حتى في شدة حماسه لأهل التصوف . وقد نجده معرضاً عن النطق الصوفي والعقل معاً، ليمجد نوعاً خاصاً من التقليد . وبعيد عن ذهننا أن نقرر، بله، وجود نوع من التفاوت في تفكير هذا الرجل، أو تبايناً في مواقفه . لكننا نعترف، إلى جانب ذلك، بالصعوبة البالغة في تتبعه في تموجات تفكيره وفي شعاب نظره التي تقودنا إليها دراسة كتبه في مختلف مراحل إنتاجه . فإذا نحن أخطأنا في الاستنباط فقد قدمنا العذر . واعترفنا بصعوبة المشكلة التي نحاول معالجتها في هذا البحث، وهي تحديد موقف الغزالي من العقل والتقليد . وقد آثرنا أن يكون هذا البحث نتيجة لدراسة معظم كتب هذا المفكر العقلي المتصوف المؤمن، بدلا من أن يكون وليد فكرة سابقة تداولها بعض مؤرخي الفكر الإسلامي .

إن القضية التي نفضل اتخاذها نقطة البدء في هذا البحث هي تلك التي تقول إن الغزالي كان يغض من شأن العقل، ويفضل عليه النطق أو المشاهدة .

ولهذه القضية سندها من كتاب «المتقذ من الضلال» . وفيه يعرض علينا الغزالي تطور تفكيره، عند ما درس مختلف صنوف الفكر الإسلامي، من علم كلام ، وفلسفة، وباطنية، وتصوف؛ وبين لنا فيه أنه يميل إلى أرباب الأحوال لا إلى أصحاب الأقوال.. غير أننا نجد الغزالي يؤكد لنا في أحد كتبه ، ونعني به كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» ، أن العقل المتزه عن الخبث والذي لا تشوبه عاطفة مريبة تدفع به إلى هدم العقيدة يشبه العين السليمة من الآفات ؛ في حين أن الشرع يشبه الشمس التي يغمر نورها الأشياء فيكسبها ألوانها ، وتصبح رؤيتها أمراً ممكناً . فلا العين وحدها تكفي، ولا وجود للألوان إلا إذا رأتها الأبصار . وهكذا فإن الرجل الذي يقبل على القرآن ، دون أن يستخدم عقله في فهمه وتمثله ، شبيه بمن يغمض عينيه حتى لا يرى هذا الضياء ، وعندئذ لا يفترق عن قلبه بصره على سبيل الحقيقة.. أما من يعرض عن الشرع، زاعماً أنه يستطيع الاعتماد على العقل وحده، فهو يشبه من فسد طبعه ، فلم يستخدم عينيه في ضياء النهار؛ بل يصر عبثاً على رؤية الأشياء في ظلام دامس . فالمنهج السوي إذن يتحصر في الجميع بين نور الشرع ونور العقل . ونميل إلى اعتقاد أن الغزالي قد ارتضى هذا المستور حقيقة، وأنه التزمه إلى أكبر حد في فحصه وتقييمه لضروب المعرفة، سواء أكانت تعتمد على العقل، أم على اللوق، أم على تقليد الكتاب والسنة، أم على تقليد الإمام المعصوم، عند بعض الفرق الإسلامية.

تمجيد العقل :

ومن المؤكد ، في اعتقادنا ، أن الغزالي ظل يعرف للعقل قيمته دائماً ، ورغم ما وجهه إليه من نقد في كثير من كتبه . فالعقل يفضل الحس ما في ذلك ريب ؛ لأنه أفسح منه مجالا وأوسع موضوعاً ؛ فهو يدرك غيره . ويدرك نفسه ، والمعقولات التي يدركها لا حصر لها .. وهكذا يستوى لديه القريب والبعيد « ويعرج في طرفه إلى أعلى السموات رقيقاً وينزل إلى تخوم الأرض هويلاً » وهو « يتصرف في العرش والكرسي وما وراء حجب السموات

وفي المبدأ الأعلى والمكوت ، كتصرفه في علمه الخاص به ومملكته القريبة ،
(مشكاة الأنوار)

وتلك هي طبيعة العقل إذا لم تحجبه بعض الآراء الفاسدة والأوهام
والشكوك ، فتكون له بمثابة الجفون التي يغمضها المرء ، فلا ترى عيناه شيئاً .
وتتحقق طبيعة العقل إذا التزم صاحبه هذا المبدأ الذي يحلو للغزالي أن يعود إلى
تأكيد مراراً في كثير من كتبه ، وهو قول الإمام علي بن أبي طالب ، رضى
الله عنه ، حيث قال : « لا تعرف الحق بالرجال ؛ بل اعرف الحق تعرف
أهله » . ويذهب الغزالي في تمجيد العقل مبلغاً يحفره إلى القول بأن الأسرار
الباطنة تصبح عند العقل ظاهرة . وإذا التزم الباحث هذا المبدأ فلا عليه أن
يرضى الحق أينما وجده ، ولو كان في كتب الفلاسفة ، أو في كتب أشباه
الفلاسفة ، ويريد بهم إخوان الصفا . فإذا كان ذلك الكلام معقولاً في نفسه ،
موثقاً بالبرهان ، ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة ، فلم ينبغي أن يهجر ويترك ؟
إننا لو رفضنا قبول الحق لأنه جاء على لسان من لا نثق به لكان معنى ذلك أننا
نهجر كثيراً من الحق . ولئن فعلنا لكنا كالرجل الجاهل الذي ينفر من العسل لأنه
يجده في محجمة الحجام ، مع علمه أن المحجمة لا تغير ذات العسل
وثقة الغزالي بالعقل ، متى تحققت شروط النظر العقلي السليم ، وأزيلت
حجب الأوهام والآراء الباطلة — نقول إن ثقته بالعقل قد تبدو مفرطة ؛ لأنه
يعتقد أن « العقل إذا تجرد من غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أنه يغلط » ، بل
يرى الأشياء على ما هي عليه . لكن الحق أن الغزالي يعترف مباشرة أن تحقق
هذه الشروط التي تحول دون الخطأ قد لا تتحقق إلا بعد الموت ؛ إذ العقلي
محجوب في نظره ، حتى لدى المتصوفة أنفسهم . ومع ذلك ، فإن الدليل على ثقته
بالعقل ، رغم اعترافه بقصوره ، هو أنه لا يفتأ يؤكد لنا في « المنقذ من الضلال »
خوف غيره من الكتب أن التعطش إلى إدراك حقائق الأمور كان دأبه ودينه ،
وأن فطرته أدت به إلى النفور من التقليد منذ عهد الصبا ؛ ذلك لأنه لا ينبغي
شيئاً سوى العلم اليقيني الذي تنكشف فيه العلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ،

ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم . وهذا هو ما يؤكد لنا أيضاً ، حتى بعد انقضاء الأزيمة التي مر بها ، وبعد مرحلة عزلته وتصوفه . فإن النفس عادت إلى حال الصحة والاعتدال ، وأصبحت الضرورات العقلية موثوقاً بها على على أمن و يقين . حقاً إنه يرجع هذه الثقة بالعقلية إلى نور يورث اليقين بالحقائق العقلية الضرورية ، لكن هذا اليقين يظل مرتبطاً بإدراك الحقائق العقلية .

وهكذا يتبين لنا أن الغزالي يرى العقل ميزاناً للحق في كل حال ، ويقرر أن العقل ، إذا أخطأ في أحكامه ، فليس ذلك راجعاً إلى طبيعته ؛ بل إلى بعض العوامل الخارجية التي تحجب عنه نور الحق . وترجع هذه الحجب ، كما رأينا منذ قليل ، إلى الخيال والوهم ، وهما من آثار الحس . ويذهب الغزالي في نصرته للعقل إلى أن يتساءل : لماذا يغض أهل التصوف من شأن العقل ، وهو على هذه الدرجة الرفيعة ؟ إن السبب فيه يرجع إلى أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة ، فلموا العقل والمعقول ، مع أن العقل هو تلك البصيرة الباطنة التي بها يُعرف الله تعالى ، ويعرف صدق رسله ، فكيف يلزم العقل الذي أنشئ الله عليه . « وإذا ذم العقل فما الذي بعده يحمده ؟ وكيف يلزم العقل الذي يعرف به الشرع ؟ » وإذا ذم العقل الذي يتحدث عنه الغزالي هنا هو عين اليقين ونور الإيمان ، أي تلك الصفة التي تميز بها الآدمي عن البهائم ، حتى أدرك حقائق الأمور .

ولهذا الإدراك العقلي مراتبه . فهناك حقائق ضرورية تفرض نفسها عليه فرضاً ؛ كعلمنا بأن الشيء الواحد لا يكون قديماً وحديثاً ، ولا يكون موجوداً ومعدوماً في آن واحد ، وتلك الحقائق الضرورية هي البدايات المنطقية . وهناك حقائق لا يمكن الوصول إليها إلا إذا أعمل الإنسان عقله وقدر زناد فكره ، وإلا إذا نبه عليها . « وإنما ينبغي كلام الحكماء ، فعند إشراق نور الحكمة يصير الإنسان مبصراً بالفعل ، بعد أن كان مبصراً بالقوة . وأعظم الحكمة كلام الله تعالى . . فثالث القرآن نور الشمس ومثال العقل نور العين » (مشكاة الأنوار)

وقد عني الغزالي باستنباط موازين المعرفة اليقينية من القرآن الكريم ،
وهذه الموازين ، التي يقول إنه وزن بها جميع الأمور الدينية ، ليست في الحقيقة
سوى الأقيسة المنطقية التي تفضي إلى اليقين . فالمنهج السليم هو أن نتعلم كيفية
الوزن ، وأن نعلم شروطه ، حتى إذا أشكل علينا أمر من أمور الدين عرضناه
على الميزان ، لنعرف حقيقة الأمر فيه . ويذكر الغزالي أنه تعلم هذه الموازين من
القرآن ، وأنه وزن بها جميع المعارف الإلهية ؛ بل أحوال المعاد وعذاب القبر
وعذاب أهل الفجور وثواب أهل الطاعة (جواهر القرآن) ، فوجد أنها موافقة
لما في القرآن ولما في الأخبار ، وتيقن صدق الرسول ، صلى الله عليه وسلم ؛ لأنه
التزم في هذا التصديق الجازم دستوره الذي يوجب عليه أن يعرف الرجال
بالحق ، لا الحق بالرجال . وليس استخدام هذه الموازين قاصراً على معرفة
الأمور الدينية ؛ بل يجب استخدامها في العلوم الدنيوية ، من حساب ، وهناسة
وطبيعة . « وكل علم حقيقى غير وضعى فإنى أميز حقه عن باطله بهذه الموازين ،
كيف لا وهو القسطاس المستقيم والميزان الذى هو رفيق الكتاب والقرآن
في قوله : لقد أرسلنا رسلنا بالبينات ، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم
الناس بالقسط . » (القسطاس المستقيم) .

وليس المراد بالميزان الرأى والقياس الذى يستخلمه المتكلمون وبعض
أصحاب المذاهب الفقهية ؛ لأن هذا النوع من الميزان صديق جاهل للدين ،
في نظر الغزالي ، وهو شر من عدو عاقل ؛ بل نجد أبا حامد يعوذ بالله من
استخدام هذا النوع من الاستدلال ، لأنه أقرب أن يكون ميزاناً للشيطان ، وهو
الاستدلال الذى استخلمه المعتزلة لكي يوجبوا على الله سبحانه أن يفعل
الأصلح لعباده . وكان السبب في استحسانهم لهذا الرأى أنهم ظنوه سيلاً إلى
تقرير العدل الإلهي ، ولو أنهم استخدموا ميزاناً عقلياً جديراً بهذا الاسم
لما انتهوا إلى رأيهم هذا ؛ إذ كان ينبغي لهم أن يقولوا : « لو كان الأصلح
واجباً على الله لفعله ، ومعلوم أنه لم يفعله ، فدل على أنه غير واجب » ،
ولما لحق للكفار في أسفل درجات النار أن يحتجوا على الله سبحانه قائلين :

أما علجت أنا إذا بلغنا كفرنا ؟ فهلا أمتنا في الصبا. فإننا راضون بعشر درجات الصبيان ؟ فعندئذ لا يبقى للمعتزلي جواب يجب به عن الله تعالى ، فتكون الحجة للكفار على الله سبحانه (القسطاس المستقيم) . كذلك لا يرتضى الغزالي طريق القسمة العقلية التي يستعملها الأشاعرة والمعتزلة على حد سواء ؛ لأنهم يدكرونها على سبيل الحصر ، وربما وجد قسم لم تفتن إليه عقولهم . وإذا نحن سلمنا لهم أنهم قد استقصوا جميع الاحتمالات ، أو الأقسام الممكنة ، فإنه « لا يلزم من إبطال ثلاثة ثبوت أربع » . هذا إلى أن المتكلمين يقحمون أنفسهم في مجال هم دخلاء عليه ، ولا طاقة لهم بمنازلة من اعتصم به ، ويعنى به مجال المنطق . فهم لا يحسنون استخدام موازين المعرفة أو معاييرها . وهذا هو السبب في أنهم لم ينجحوا دائماً في قطع دابر الشك . حقاً إن طريقتهم الجدلية ، التي يظنونها قياسية علمية ، قد تكون منتجة ومحقة لغرضهم ، إذا هم استعملوها مع أهل الجدل من طريقتهم ، لكنها تبدو قاصرة ومغلولة إذا استعملت مع الفلاسفة ؛ بل إن الفيلسوف يشمئز من استخدام هذا النوع من الاستدلال الجدلي المحبب إلى أهل الكلام ، كما يشمئز الرجل القوي من الارتضاع بلبن الآدمي .

إذن ما الموازين العقلية ، أى ما القسطاس المستقيم الذي يقطع الريب ويكشف عن الحق ؟ إن هذه الموازين هي :

أولاً : ميزان التعادل بأشكاله الثلاثة : الأكبر ، والأوسط ، والأصغر . ويمكن الرمز للشكل الأول هكذا : ا هـ ب ، و هـ ب . ا هـ ب .

ومثاله : إن كل من يقدر على إطلاع الشمس إله ، وإلهي هو القادر على الاطلاع ، إذن هو الإله دونك .

ويرمز للشكل الثاني بقولنا : ا هـ ب ، و هـ ب . ا هـ ب .

ومثاله : القمر أفل ، والله ليس بأفل ، إذن ليس القمر بإله ، ومثاله أيضاً : إن النبين لا يعذبون وأنتم معذبون ، إذن لستم بأنبياء .

ويرمز للشكل الثالث هو ب هـ ا ، و ب هـ ج ا هـ ج .

ومثاله : موسى عليه السلام بشر ، وموسى أنزل عليه الكتاب ، إذن بعض البشر أنزل عليه الكتاب .

ثانياً : ميزان التلازم ، وهو القياس الشرطي المتصل .

ومثاله : لو كان للعالم إلهان لتفسد ، ومعلوم أنه لم يفسد ، إذن ليس له إلهان .

ثالثاً : ميزان التعاند ، وهو القياس الشرطي المنفصل .

ومثاله : قل من يرزقكم من السموات والأرض قل الله وإنا إليكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين (ومعلوم أننا لسنا فى ضلال) إذن فأنتم ضالون .

وقد رأينا أن الغزالي يقول إنه استخرج هذه الموازين الخمسة من القرآن ، وإنه تعلمها منه ، وإنها موافقة للشروط التى قررها علماء المنطق . لكنه يضيف إلى هذا القول أن القدماء أخذوها عن صحف إبراهيم وموسى . وأياً كان الأمر ، فإنه يقدر الأدلة المنطقية حق قدرها ، ويدعو الناس إلى عدم جمعها ، إذا هم وجودها مفصلة ومدعومة بشروطها لدى الفلاسفة ؛ لأن من ينكرها أهل لأن يسىء أصحاب المنطق الاعتقاد فى عقله ؛ بل فى دينه الذى يزعم ، هو أنه موقوف على مثل هذا الإنكار . هذا ، ويرى الغزالي أنه كان ينبغى للفلاسفة أن يلتزموا أدلتهم المنطقية فى الأمور الدينية ، لكنهم « ما أمكنهم الوفاء . بتلك الشروط ؛ بل تساهلوا غاية التساهل » (المنقذ من الضلال) . أما المسلمون فمن واجبهم أن يلجئوا إلى هذه الموازين إذا التبت عليهم المسائل ، أو نبئت الشكوك فى نفوسهم . وفى مثل هذه الحال ، يجب تحديد المشكلة حتى يمكن حلها بأحد موازين الحق . وهذا هو المنهج الذى اتبعه الغزالي فى مناقشة صنف من المقلدين ، أى مقلدى الإمام المعصوم . وذلك لأنهم ، رغم تحقيرهم للعقل وتجريحهم للرأى والقياس ، وزعمهم الاعتماد على السماع والنقل ، قد استغلوا بعض الموازين المزيفة فى إثبات صحة مذهبهم فى التقليد . وسنعود إلى موقف الغزالي منهم بالتفصيل .

ومما يدل على أن تمجيد العقل إحدى الأفكار الراسخة في مذهب الغزالي أنه يحدد لنا مراتب التصديق الجازم في كتابه « إلبام العوام عن علم الكلام » ، ويجعل التصديق عن طريق البراهين المنطقية في قمة هذه المراتب . فالصدارة إذن للتصديق الذي ينتهي إليه المرء عن طريق « البرهان المستقضى المستوفى شروطه والمحرم أصوله ومقدماته درجة درجة وكلمة كلمة حتى لا يبقى مجال احتمال . . وذلك هو الغاية القصوى ، وربما يتفق ذلك في كل عصر لواحد أو اثنين . . وقد نخلو العصر عنه . » وبعد تلك المرتبة ، تتدرج المراتب الأخرى من أدلة وهمية كلامية ، وأدلة خطائية ، ونقل وسماع عمن يحسن الاعتقاد فيه ، وسماع مع وجود قرائن توجب التصديق عند العوام ، لا عند المحققين ، وأدنى هذه المراتب مرتبة من يقبل القول لأنه يناسب طبعه وهواه .

حدود العقل :

لكن لئن كان البرهان المنطقي أقوى البراهين في تحقيق الإيمان الجازم في أمور الدين ، فإن ذلك لا ينفى أن تكون للعقل حدوده التي يقف عندها ، لأن من طبيعته أن يعجز عن معرفة الحق في الأمور الغيبية ، وعندئذ يجب عليه أن يلتزم الصمت ، وأن يتقبل المعرفة من مصدر أسمى منه . فما هذا المصدر ؟ وهل يعيب العقل أن يقف ، في نهاية الشوط ، موقف المقلد ، مع اعترافنا له من قبل بأنه يستوي لديه القريب والبعيد ، وأنه يدرك الحقائق ظاهرها وباطنها ؟ لقد اعترف الغزالي ، في كتابه « المقصد الأسنى » ، بأن هناك أموراً تخفى على العقل بصفة عامة ، وأن ما يخفى عليه منها على نوعين : فهناك أمور قد تدركها بعض العقول ، ولكن معظمها يقف أمامها عاجزاً قاصراً . وهناك أمور أخرى لا يتسنى إدراكها لأي عقل إنساني ، مهما بلغت قوة نفاذه ، وهي « ذلك ... العظيم المطلق الذي جاوز جميع حدود العقل ، حتى لم تُتصور الإحاطة بكنهه . » فيضطر العقل هنا إلى الاعتراف ، من تلقاء نفسه ، أن هناك طوراً أسمى منه . وليس في هذا الاعتراف ما يعيبه ، لأنه ، حتى في حال

عجزه ، يعرف طاقته ، وقدر نفسه . وهذا الطور ، الذى يعترف العقل بوجوده ، هو طور النبوة الذى يكشف لنوى العقل ، ولنوى المشاهدة الصوفية أيضاً ، عن أمور لا تدرك بقياس العقل أو النوق . فإن « العقلاء بأجمعهم معترفون بأن العقل لا يهتدى إلى ما بعد الموت ، ولا يرشد إلى وجه ضرر المعاصى ونفع الطاعات ، لا سيما على سبيل التفصيل والتحديد ، كما وردت به الشرائع ؛ بل أقروا بحيلتهم أن ذلك لا يدرك إلا بنور النبوة ، وهى قوة وراء العقل ، يُدرك بها من أمر الغيب فى الماضى والمستقبل أمور ؛ لا عن طريق التعرف بالأسباب العقلية . »

هذا إلى أن الأولياء والراخين فى العلم يقرون على أنفسهم بالعجز ، ويرتضون لأنفسهم مسلك الاقتباس من النور النبوى ؛ لأنهم يعترفون « بقصور كل قوة سوى هذه القوة . » ولذا فما من عارف أو حكيم عاقل يدعى كمال المعرفة بالله سبحانه ، حتى لا ينطوى عليه شيء ، إذ لا يعرف الله حق المعرفة سوى الله تعالى . حقاً تتفاوت مراتب الناس فى هذه المعرفة ، ويزدادون قرباً أو بعداً . « أما حظيرة القدس . . فهى أعلى من أن تطأها أقدام العارفين ، وأرفع من أن تمتد إليها أبصار الناظرين ؛ بل لا يلمح ذلك الجنب الرفيع صغير وكبير إلا غص من الدهشة والخيرة طرفه . » (إلجام العوام عن علم الكلام) .

وإذا كانت معرفة العلماء والعارفين تفوق معرفة الجمهور ، فإن ما يخفى على هؤلاء أكثر مما ينكشف لهم . وهنا يكون العجز عن الإدراك نوعاً من الإدراك ، وهو معرفة العقل لحدوده وإقراره بأنه « ليس مستقلاً بالإجابة بجميع المطالب ، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المضكلات . » (المنتقد من الضلال) ويعترف الغزالى ، بعد أن قضى نحواً من عشر سنوات مواظباً على العزلة والخلو ، ومستعيناً فيها بالنوق تارة ، وبالعلم البرهاني تارة ، وبالقبول الإيمان تارة ، أن هناك بعض الحقائق التى لا يدركها « العقلاء ببضاعة العقل » . بل يجب أن يقنع صاحب العقل فيها بتقليد الأنبياء والأطباء الذين أخذوها عن الأنبياء .

فالتقليد واجب إذن في العبادات التي لها حكمتها ، والتي لا يطلع على سرها أحد إلا إذا اقتدى بالنبوة . « ولقد تخامق وتجاهل جداً من أراد أن يستنبط ، بطريق العقل ، لها حكمة ، أو ظن أنها ذكرت على الاتفاق ، لا عن سر الهى فيها . » وإذن لنا أن نتساءل وما فائدة العقل ؟ إنه ضرورى للتصديق بالنبوة ، وللاقرار بالعجز عن إدراك ما يدرك بنور النبوة : وكيف لأصحاب العقل أن يرتضوا لأنفسهم الإيمان أحياناً بما يقوله لهم المنجمون ودارسو الطوابع ، ثم ينكرون ما يقوله النبي الصادق المؤيد بالمعجزات ، الذى جرب ، وشاهد الحق فى جميع ما ورد به الشرع ؟

ومعنى ذلك فى جملة القول أن العقل الذى يعلم حدوده ، ويدرك عجزه ، هو الذى يقر بوجود طور وراءه ، كما تبين له من قبل أنه هو نفسه طور وراء الحس والتميز . وهذا شيء يقوم البرهان العقلى على إمكانه بل ضرورته . فمن المعروف بداهة أن مراتب الإدراك متفاوتة ، وهى تبدأ بالإحساسات من لمس وبصر وسمع وذوق ، ثم يترقى الإنسان إلى مرتبة التمييز ، فيدرك أموراً زائدة عن عالم المحسوسات ، وبعد ذلك تأتى مرتبة العقل ، فيدرك الواجبات والواجبات والمستحيلات . والطور الذى يلي العقل هو طور البصيرة التى يُدرك بها الغيب ، وهو طور مستقل عن العقل ، كما أن العقل مستقل ، فى نظر الغزالي ، عن الحس والتميز . ويتحقق طور البصيرة كاملاً فى النبي ، وقد يوجد فى مستوى أخفى لدى أرباب المشاهدة والنوق .

المشاهدة أسمى من الاستدلال العقلى :

ولما كانت المشاهدة أسمى مرتبة من الاستدلال العقلى ؛ لأنها معرفة تفيض فى نفوس العارفين مصحوبة بأدلتها اليقينية التى لا تتطلب تدرجاً من المقتدمات إلى النتائج ؛ بل تحصل فى نفوسهم دفعة واحدة وتنكشف انكشافاً ؛ فيحصل نوع من الحدس ، أى من العلم الضرورى الذى لا يمكن ذكر مستنده على اليقين ، وهذا هو الإيمان القوى العلمى . (المنقذ) ويمرّبة النوق هى مرتبة

الصديقين . أما مرتبة الاستدلال العقلي فهي مرتبة الراغبين في العلم . والملاحظة ، كما يقول الغزالي ، في كتابه « مشكاة الأنوار » نور يغمر النفس ، فيظهر معه كل شيء . وهذا النور من الوضوح والجلال بحيث إنه قد يخفى لشدة جلاله ، وقد يغفل عنه العارف لإشراق ضيائه . وأيا كان الأمر ، فإن نسبة الذوق أو الملاحظة إلى الاستدلال العقلي هي نسبة الروح القدس النبوي إلى الروح العقلي والروح الفكرى . فبالروح العقلي يدرك المرء المعاني الضرورية البديهية ، وبالروح الفكرى يمكن الاستدلال من صحة حكم على صحة حكم آخر . أما الروح النبوي القدس فهو الذى يختص به الأنبياء ، وبعض الأولياء ، وفيه تتجلى لوائح الغيب وأحكام الآخرة .

ولا يجوز للعقل أن ينكر وجود الذوق والملاحظة . ولا يبعد أياها المعتكف في عالم العقل أن يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل ، كما لا يبعد أن يكون العقل طوراً وراء التمييز والإحساس ينكشف فيه غرائب وعجائب يقصر عنها الإحساس والتمييز . فلا تجعل أقصى الكمال وقفاً على نفسك . (مشكاة الأنوار) وآية ذلك أن هناك من الناس من يتنوق الشعر ، ومنهم من يعجز عن تذوقه ، وأن بعض الناس تعظم لديه ملكة الذوق الجمالى ، فيستنبط الموسيقى والأغاني المطربة والمحنة أو القاتلة للنفس ؛ في حين أن من حرم حاسة الموسيقى يشارك صاحبها في سماع الألحان ، ثم يعجب من صاحب الوجد . « ولو اجتمع العقلاء كلهم من أرباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لم يقدروا عليه . » وهذا المثال المؤلف المتداول يجب أن يكون أساساً يحتكم إليه صاحب العقل ، حتى يعترف بأن عجزه عن الذوق والملاحظة ليس دليلاً على استحالتها لدى غيره . وعليه أن يجتهد ، حتى يكون من أهل هذا الطور . فإن عجز فلا أقل من أن يكون من أهل الإيمان بوجوده . وقد قال تعالى « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » . والعلم فوق الإيمان ، والذوق فوق العلم ؛ لأن الذوق وجدان والعلم قياس واستدلال ، أما الإيمان فقبول مجرد عن طريق التقليد وحسن الظن بأهل الوجدان والعرفان

(مشكاة الأنوار) . ويذهب الغزالي إلى حد التصريح بأن الذوق يرفع بعض الأولياء إلى درجة يشرق فيها نور الحق في نفوسهم ، بحيث يكاد الواحد منهم يستغنى عن مدد الأنبياء ، كما أن من الأنبياء من يكاد يستغنى عن مدد الملائكة . ومع ذلك ، فإننا نراه يعود ليحتكم إلى العقل في طور الولاية ؛ إذ للتصوف حدوده ، كما أن للعقل حدوده .

حدود التصوف :

فإذا كان الذوق يكشف عن حقائق ، يعجز العقل عن إدراكها ، فإنه ينبغي دائماً الرجوع إلى العقل في قبول هذه الحقائق أو رفضها . فليس للعارف مثلاً أن يدعى إدراك الذات الإلهية ، فضلاً عن أن يزعم الاتحاد بها أو حلها فيه . وإذا كانت المشاهدة أسمى مرتبة من الاستدلال فإنها ليست كشفاً تاماً يزول معه كل حجاب . وإذا وجدنا متصوفاً يدعى أنه الحق وجب تأويل قوله إما على أنه يعترف بالألا وجود له إلا بالحق ، وإن كان هذا التأويل بعيداً ؛ « لأن اللفظ لا يبنى به ، ولأن كل شيء سوى الحق فهو بالحق » ، وإما على أن صاحب الذوق يغفل عن ذاته ، فيكون همه الحق وحده ، بحيث لا يكون فيه متسع لغيره . وعلى هذا الاعتبار العقلي وحده ، يمكن فهم شطحات الصوفية ؛ لأن من يستغرقه شيء ، فينسيه كل شيء سواه ، يجوز له — لا على سبيل الحقيقة — أن يقول إنه هو هو ، كما يقول الشاعر :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

وينفى الغزالي عن متصوفة الإسلام أنهم ذهبوا في التعبير عن استغراقهم في الحق إلى حد القول بالحلل أو الاتحاد . فإن « ذلك غير مظنون بعقل فضلاً عن المميزين بخصائص المكاشفات » . فالاستغراق إذن نوع من القرب « يكاد يتخيل منه طائفة الحلول ، وطائفة الاتحاد ، وطائفة الوصول . وكل ذلك خطأ . » (المتقد من الضلال) فالله يتجلى ظاهراً من جهة أفعاله ، لكنه يظل

باطناً لشدة ظهوره ، وعندئذ لا يظهر إلا للعقل لا للحواس . وإذا فهم الذوق هذا الفهم لم يكن هناك ما يدعو العقل إلى إنكاره . وفي هذه الحال يستطيع المتصوف أن ينسب كل شيء إلى الله ، وإلى الأسباب التي يسخرها ، والتي لا تؤدي إلى نتائجها إلا بسبب القدرة الأزلية . وبهذا المعنى يجوز للمتصوف القول بأنه يغيب عن ذاته ، فلا يرى سوى الحق الذي يصرفه في كل أمر من أموره . « وعليه ينبغي أن يحمل قول أبي يزيد البسطامي حيث قال : انسلخت من نفسي ، كما تنسلخ الحية من جلدها ، فنظرت فإذا أنا هو ، ويكون معناه أن من ينسلخ عن شهوات نفسه وهواها وهماها ، فلا يبقى فيه متسع لغير الله ، ولا يكون له هم سوى الله تعالى ، فإذا لم يحل في القلب إلا جلال الله وجهاله حتى صار مستغرقاً به ، يصير كأنه هو ، لا أنه هو تحقيقاً ، وفرق بين قولنا كأنه هو ، وبين قولنا هو هو . . وهذه مزية قدم . فإن من ليس له قدم راسخة في المعقولات ربما لم يتميز له أحدهما عن الآخر ، فينظر إلى كمال ذاته ، وقد تزين بما تلاً في حلية الحق ، فيظن أنه هو ، فيقول أنا الحق ، وهو غلط غلط النصاري حيث رأوا ذلك في ذات عيسى عليه السلام » (المقصد الأسنى) .

وواضح أن الغزالي يعتمد هنا على ما يقرره العقل لرفض فكرة الاتحاد أو الحلول ، وهو يشير صراحة إلى أن إغفال العقل وأحكامه يقود المرء إلى الوقوع في الخطأ ، أي إلى التسوية بين ذاتين لا يمكن أن تحل إحداها في الأخرى ، أو تتحد بها . وشبيه بذلك ما يقع فيه الطفل عند ما يسوى بين الصورة الملونة وانعكاسها بألوانها في المرآة ، مع أن العقل يقرر ، دون جهد كبير ، أن هناك فارقاً جوهرياً بين المرآة التي لا لون لها في ذاتها ، وبين الصورة التي تنعكس فيها . والصبي الغر أو البدائي هو الذي ، متى رأى إنساناً تنعكس صورته في المرآة ، ربما ظن أن الإنسان قد انتقل فعلاً إلى المرآة وحل فيها .

ثم إن الحلول لا يتصور بين عبيد ، فكيف يتصور بين العبد والرب ؟
أليس معنى الحلول الحقيقي هو انطباق جوهر على جوهر ، أو جسم على

جسم أو عرض في جوهر؟ وهذا يستحيل عقلا نسبتَه إلى الصلة بين الذات الإلهية ونفس العارف، مهما بلغت هذه النفس من الصفاء والتجرد عن كل ما يشغلها عن الحق. ثم إذا كانت النفس حادثة، ولا وجود لها إلا بإرادة خالقها، فكيف يتصور عقلا أن تكون هي هو. وإذا نحن سلمنا بإمكان ذلك بالنسبة إلى نفس واحدة، فكيف لا نسلم به لجميع النفوس، وعندئذ يصبح العالم كله آلهة. فن المحال إذن أن يحل الله في النفوس أو ينطبع فيها انطباع الحمر في اللبن « فإن ذلك من صفات الأجسام » (معراج السالكين).

حقيقة إن بعض أتباع الديانات الأخرى يؤكّدون الحلول، كما أن كلام بعض المتصوفة من المسلمين يوهّمه في أوقات وجدهم. لكننا نعلم من جانب آخر أن الروافض زعموا أن الله سبحانه حل في نفس علي بن أبي طالب. وقد زعموا ذلك في حياته، رضى الله عنه، فأمر بإحراقهم بالنار فلم يرجعوا، واتخذوا من مسلكه تجاههم دليلاً جديداً على ألوهيته؛ إذ قالوا: إن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: لا يعذب بالنار إلا ربها. وهذا الحق البالغ لدى الروافض دليل يذكره الغزالي على فساد فكرة الحلول التي وصفها في كتابه فضائح الباطنية بأنها « ضرب من الحماقة ويعرف بطلانه بالنظر العقلي ».

هذا فيما يتصل بفكرة الحلول التي لا يمكن قبولها عقلا، وإن أمكن قبولها عن طريق التخيل والوهم « أما... الاتحاد فهو أظهر بطلانا؛ لأن قول القائل إن العبد صار هو الرب كلام يتناقض مع نفسه؛ بل ينبغي أن ينزه الرب سبحانه عن أن يجري اللسان في حقه بأمثال هذه المحالات. » (المقصد الأسنى)، ويلجأ الغزالي، في بيان هذه الاستحالة العقلية، إلى إحدى طرق البرهنة المتداولة لدى مفكرى الإسلام، ونعني بها الطريقة الجدلية التي تبين الحالات الممكنة للاتحاد، ثم تبرهن على استحالة كل حالة منها، فتنتهي بإثبات أن الاتحاد في جملته أمر لا يقره العقل. ذلك أنه في حالة الاتحاد بين ذاتين إما أن تظل كل منهما موجودة، ومعنى ذلك أن إحداها لم تقصر عين الأخرى؛ بل تظل كل منهما قائمة بنفسها، وإذن فليس هنا اتحاد. ومثال

ذلك أن الإرادة والعلم والقدرة توجد في ذات واحدة ، ولكنها ليست متحدة ؛ لأنه يبقى من المقرّر أن الإرادة غير العلم والقدرة ، وكذا الأمر بالنسبة إلى كل من الصفتين الآخرين . أما الاحتمال الثاني فهو أن يقال : ربما تقني إحدى الذاتين وتظل الأخرى موجودة . وهنا يلجأ الغزالي إلى استدلال عقلي يقرر له أنه لا يمكن الحديث هنا عن نوع من الاتحاد ؛ إذ كيف يتحقق الاتحاد بين موجود ومعدوم . أما الاحتمال الثالث والآخر فهو القول بانعدام الذاتين معاً ، وليس المرء في حاجة إلى بيان فساد هذا الاحتمال ؛ إذ ينبغي الحديث هنا عن الانعدام لا عن الاتحاد . « فأصل الاتحاد إذن باطل ، وحيث يطلق الاتحاد ويقال هو هو لا يكون إلا بطريق التوسع والتجاوز اللائق بعادة الصوفية والشعراء . فالشاعر الذي يقول :

رق الزجاج وراقت الخمر قتشابها فتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قلدح وكأنما قلدح ولا خمر

يكاد يسوى بين القلدح والخمر ؛ لأن أحدهما يبدو متحداً بالآخر « لا أنه متحد به تحقيقاً . ومن لا يعرف الزجاج والخمر إذا رأى زجاجة فيها خمر لم يدرك تباينهما ، فتارة يقول لا خمر ، وتارة يقول لا زجاجة . « أما من يعرفهما فإنه يدرك كيف يفتن الشاعر في بيان صفاء الخمر ، ذلك الصفاء الذي يختلط بشغافية الزجاج . وهكذا إذا صح ما نسب إلى أبي يزيد البسطامي من أنه قال « سبحاني ما أعظم شأني » فن الواجب ألا يستنبط من ذلك أنه يقول بالاتحاد بين ذاته وذات الله سبحانه ، بل يتحتم هنا تأويل كلامه فنقول : « إما أن يكون ذلك جارياً على لسانه في معرض الحكاية عن الله تعالى ، كما لو سُمِع وهو يقول : لا إله إلا أنا فاعبدني ، لكان يحمل على الحكاية » ؛ إذ لا يعقل أن يذهب متصوف إلى مطالبة الناس بعبادته ، « وإما أن يكون قد شاهد كمالاً لاحظ من صفة القدس ، على ما ذكرنا في الرقي بالمعرفة عن الموهومات والمحسوسات . . فأخبر عن قدس نفسه فقال سبحاني ، ورأى عظم

شأنه بالإضافة إلى الخلق ، ولا نسبة له إلى قدس الله تعالى وعظم شأنه ، ويكون قد جرى هذا اللفظ على لسانه في سكر وغلبة حال . « لكن حال الصحو والاعتدال توجب على العارف حفظ لسانه عن مثل هذه الألفاظ الموهمة . ويعترف الغزالي بأن حالة السكر ربما لا تحتل ذلك أيضاً . وأياً كان الأمر فإذا تجاوز المرء هذين التأويلين ، وقرر الاتحاد « فذلك محال قطعاً ، فلا تنظر إلى مناصب الرجال ، حتى تصدق بالتحال ؛ بل ينبغي أن تعرف الرجال بالحق ، لا الحق بالرجال » (المقصد الأسنى) .

فليس لأحد إذن أن يحتج ببعض ما يقوله المتصوفة في حالة وجدهم وسكرهم ؛ إذ سيظل العقل حكماً في قبول أو رفض ما يقولون . ذلك لأنه ميزان الحق للمعرفة أياً كان مصدرها . وهكذا « لا يجوز أن يصدر في طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته . نعم يجوز أن يظهر فيها ما يقصر العقل عنه ، بمعنى أنه لا يدركه بمجرد العقل ، مثاله أنه يجوز أن يكشف الولي بأن فلاناً سيموت غداً ، ولا يدرك ببضاعة العقل ؛ بل يقصر عنه ، ولا يجوز أن يكشف بأن الله سيخلق مثل نفسه ، فإن ذلك يحيله العقل ، لا أنه يقصر عنه ، وأبعد من ذلك أن يقول إن الله سيجعلني مثل نفسه ، أى أصبح أنا هو ؛ لأن معناه أنى حادث والله يجعلني قديماً ، ولست خالق السموات والأرضين والله يجعلني خالق السموات والأرضين . . ومن صدق بمثل هذا الحال فقد انخلع عن غريزة العقل ، ولم يتميز عنده ما يعلم عما لا يعلم . ومن لم يفرق بين ما أحاله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو أخس من أن يخاطب فليترك وجهه ١ . »

وإذا اتخذ الغزالي العقل حكماً فيما يقرره أهل الذوق والمشاهدة فهو يسير في الاتجاه الطبيعي لمذهبه الفلسفي العقلي الديني . ولا يعد ذلك منه رجوعاً عن التصوف ؛ بل عودة إلى مبدأ قرره منذ البدء ، وهو ضرورة الجمع بين العقل والسمع . أليس هو الغزالي الذي يوجب تأويل ما يقضى العقل باستحالته

فما ورد به السمع أو الشرع ؛ لأنه « لا يتصور أن يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول » ؟ أليس هو الذي يرى ضرورة تأويل الأحاديث التي قد توهم التشبيه والتجسيم . فإن « أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيح ، والصحيح منها ليس بقاطع ؛ بل هو قابل للتأويل » (الاقتصاد في الاعتقاد) . أما إذا وجد العقل نفسه عاجزاً عن بيان استحالة الرأي أو جوازه وجب عليه التصديق . هذا ، ويطالب الغزالي بمجانبة التشيع للمذهب من المذاهب ، حتى يستطيع المرء أن يطلب الحق بطريق النظر ، ومن الخير للمرء ألا يكون كالأعمى يطلب قائداً يرشده . فلا خلاص لإذن إلا في الاستقلال « ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث . . فناهيك به نفعاً . . فن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر ففي العمى والضلال . »

* * *

التقليد كمصدر من مصادر المعرفة :

إذن ، فما المصدر اليقيني للمعرفة عند الغزالي ؟ إنه البرهان المنطقي الذي لا يدع احتمالاً للشك ، وهو الغاية القصوى للإيمان الذي يعتمد على التفكير العقلي ، لكن سبق أن رأينا أن هذا المصدر ليس من حظ الناس جميعاً ، وأنه لا يتحقق لرجل أو رجلين في عصر ما ، وربما لم يتحقق لأحد ما في زمن ما . فعلي أي مصدر آخر يعتمد جمهور المؤمنين والمصدقين ؟ ليس أمام هؤلاء سوى أن يعتمدوا على أدلة من نوع آخر . فلهم أن يعتمدوا ، لو شاعوا ، على الأدلة الكلامية الجدلية ، التي قد تفيد اليقين عند عدد قليل منهم ، أو على الأدلة الخطابية التي يتقبلها معظم الناس ، دون أن تثير لديهم شكاً أو رغبة في الجدل ، أو على السماع عن محسن الاعتقاد والظن في إيمانه .

وأكثر الناس يستقي إيمانه من هذا المصدر ، وإيمانهم الذي يأخذونه عن الآباء والمعلمين في عهد الصبا هو إيمان التقليد . « ولذلك ترى أولاد النصارى والروافض والمجوس والمسلمين كلهم لا يبلغون إلا على عقائد آبائهم ،

واعقاداتهم في الباطل والحق جازمة لو قطعوا إرباً إرباً لما رجعوا عنها «
(الجامع العوام عن علم الكلام) .

وشرط هؤلاء المقلدين ألا يعلموا أنهم مقلدون ، وإلا تطرق الشك إلى قلوبهم ؛ إذ أنها أشبه بالزجاجة التي لا يجبر شعبها ، ما لم تنبها النار وتصنع من جديد .. وعلى المقلد ألا يجادل في العقائد أو يجادل فيها ؛ لأنه عاجز عن معرفة شروط الحجج ، وليس في طبعه ما يؤهله لفهمها . ولو كان قادراً على تتبع الحجج أو نقدها لما سمي مقلداً ، ولما كان تابعاً ، ولكان أولى به أن يكون إماماً متبوعاً لا مقلداً مأموماً . فإن خاض في الجدل ، رغم ذلك ، فالواجب نهي عنه ، لتطفله وفضوله .

ولما كان المقلد لا يعلم أنه مقلد ، ولما كان يعتقد إلى جانب ذلك أن مذهبه هو الحق ، كان من الطبيعي أن يتخذ مذهبه هذا أساساً للحكم على الآخرين بالإيمان أو بالكفر . فكل من خالف مذهبه كافر أو ضال . وهذا هو ما ينهجه كل مقلد ، سواء كان على مذهب الأشعرى ، أو مذهب الحنبلي ، أو مذهب المعتزلي ، أو على مذهب آخر . ويميل الغزالي إلى أن هؤلاء الذين يسارعون إلى تكفير من لا يرى رأيهم ، ولا يعتمد معتقدهم ، أولى بأن يوصف الواحد منهم بأنه « غر بليد قد قيده التقليد » بحيث لا يتميز في الحقيقة عن مرتبة الصبيان : وإنما وصفه بالغرة والبلادة لأنه لا يمتاز بشيء عن غيره من المقلدين المخالفين له . فجميع المقلدين يشتركون في أنهم يؤمنون بالرأي ، لا لأنه الرأي الذي يقرره العقل ؛ بل لأنه يسند ، قبل كل شيء ، إلى من يحسن اعتقادهم فيه ، ولو كان الرأي باطلاً في ذاته ، وهم يرفضون الرأي ، ولو كان حقاً في ذاته ؛ لأنه ينسب إلى من لا يحسن اعتقادهم فيه . فهم إذن هؤلاء الذين يعرفون الحق بالرجال ، لا الرجال بالحق .

مقلدو المذاهب الكلامية :

وهذا ما يللمسه الغزالي من مقلدى المذاهب الكلامية . فكثيراً ما تنتهى دراستهم إلى نوع من التعصب وسوء الفهم لكل ما يخالف رأيهم ، فتنتفجىء لديهم جنوة التفكير ، وتصبح المحاكاة أو التقليد للثقة من أئمتهم هى الملاذ الأول والأخير لهم . فترى أن العاصى ، سواء أكان من المعتزلة أم من الأشاعرة ، لا يؤمن إلا بما يقرره أصحاب مذهبه . ولو عرضت على المعتزلى مسألة من المسائل عرضاً جيداً لآمن بصدقها ، فإذا أخبرته ، بعد ذلك ، أنها تنسب إلى الأشعرى انقض عنها ، وكذب الرأى فيها . وبالمثل ، لو ذكرت للأشعرى المقلد مسألة تبدو بدهية ، وعلى أتم وفاق مع العقل ، لما تردد طويلاً فى قبولها . لكن لأن أنباته بأنها لإمام معتزلى فسرعان ما يظهر نفوره منها ، فيمتنع عن تصديقها . بعد أن آمن بها منذ قليل .

وأكثر من ذلك ، فإن هؤلاء المقلدين يرون فى مخالفة مذهبهم نوعاً من الكفر الصريح . وهكذا يفتح باب التكفير على مصراعيه ، ما دام المقلد لا يمتلك معياراً أو ميزاناً يفاضل به بين آراء الباحثين فى العقائد . فلئن خالف الباقلانى الأشعرى فى رأى فلم يحكم المقلد للأشعرى بأن « الباقلانى أولى بالكفر بمخالفته الأشعرى من الأشعرى للباقلانى ؟ ولم صار الحق وفقاً على أحدهما دون الثانى ؟ . فبأنى ميزان ومكيال قدر درجات الفضل ، حتى لاخ له أنه لا أفضل فى الوجود من متبوعه ، ومقلده ؟ » (فيصل التفرقة) .

ولا يتردد الغزالي فى وصف هؤلاء المقلدين الذين يسارعون إلى تكفير إخوانهم النبى يقلدون أئمة غير أئمتهم ، بأنهم بعيدون عن روح الإسلام ؛ بل هم إلى الكفر أقرب ؛ لأنهم يعتقدون عصمة الإمام الذى يقلدونه ، وينظرون إليه نظرهم إلى النبى المعصوم ؛ فى حين أنهم لا يعترفون بأن كل مجتهد ، سواء أكان إماماً لم أم لغيرهم ، عرضة للخطأ والزلل . وكأنهم يجهلون أن المجتهدين أنفسهم لا يعدون الحق وفقاً عليهم . إنه لخطل فى الرأى أن يسارع

مقلدو الفرق الإسلامية إلى تكفير بعضهم بعضاً . ذلك أنه إذا أمكن توجيه النقد إلى مذهب المعتزلة في بعض المسائل الدينية فذلك أمر ممكن أيضاً بالنسبة إلى مذهب الأشاعرة أو غيرهم .

لكن التقليد ، وهو وليد ضيق الأفق ، دعا أتباع المذاهب المختلفة إلى تطويل اللسان ، على حد تعبير الغزالي ، فرموا إخوانهم في الدين بالكفر والضلال ، وكان الأولى بهم أن يكفوا ألسنتهم عن مخالفتهم ما داموا جميعاً أهل إيمان يعترفون بالوحدانية ورسالة محمد عليه الصلاة والسلام . فأتباع الحنبلي قد يكفرون الأشاعرة لتأويلهم آيات العرش والكرسي ؛ وأتباع الأشعرى قد يكفرون الحنابلة زاعمين أنهم مشبهون . ولا يعدم الأشعرى أن يجد مأخذاً في مذهب المعتزلة يكفرهم به ، والأمر بالعكس تماماً ، مع أن الحق هو أن جميع هذه الطوائف مسلمة وموحدة ، وإن اختلفت مراتبها في فهم ما جاء به الوحي .

وليت المتكلمين وقفوا عند حد تكفير بعضهم بعضاً ؛ بل يجدهم الغزالي أشد الناس غلوا وإسرافاً في تكفير عوام المسلمين ، مع العلم بأن المبادرة إلى التكفير « إنما تغلب على طباع من يغلب عليهم الجهل . » إن التكفير فيه خطر ، والسكوت لا خطر فيه . وأيا كان الأمر ، فإن غلاة المتكلمين ومقلديهم أباحوا لأنفسهم أن يكفروا من لا يعرف علم الكلام معرفتهم ، ومن لا يرتضى أدلتهم في البرهنة على العقائد . فكأنهم رأوا أن يضيقوا رحمة الله الواسعة ، وأن يحتكروا الإيمان لأنفسهم فيجعلوا « اللجنة وقفاً على شريعة يسيرة من المتكلمين » (فيصل التفرقة) .

والحق أنهم جهلوا أن الإيمان لا يكتسب عادة عن طريق أدلتهم وجدلهم ؛ بل هو « نور يقذفه الله في قلوب عبده عطية وهدية من عنده » ومناسبات هذا النور أو الهدى عديدة ، ولكن ليس الجدل إحداها على وجه التحقيق ؛ بل إن أدلة المتكلمين لا تصلح لعامة الناس ، وهي بعيدة عن تلك الأدلة المقتنة التي جاء بها القرآن الكريم . وهكذا كانت أكثر ضرراً منها نفعاً ؛ إذ لو أفادت

في القضاء على الشك لدى عدد قليل من الناس، فلأنها تفتح باب الريب والفتنة أمام جمهور المسلمين . والواقع أنها ليست أدلة جديرة بهذا الاسم ، فقد أقحم المتكلمون أنفسهم في مجال لا طاقة لهم بمنازلة من اعتصم به ، ونعني به مجال المنطق . وهم لا يحسنون دائماً استخدام موازين الحق . ولذا لم ينجحوا دائماً في قطع دابر الشك . وأين أدلتهم من أدلة القرآن التي تمتاز بأنها بديهية لا تتطلب تشعيلاً ولا تفريعاً ، وبأنها تصلح للعامة ولأهل المعرفة اليقينية في آن واحد ؟ فهي أشبه بالماء « الذي ينتفع به الصبي الرضيع والرجل القوي » ؛ في حين أن أدلة المتكلمين وما تستتبعه « من تنقيح وسؤال وتوجيه إشكال ثم اشتغال بمحله » ضررها في حق أكثر الخلق ظاهراً .

وتدل الملاحظة والتجربة على تضرر الخلق بها، فقد ثار الشر « منذ نبغ المتكلمون وفشت صناعة الكلام . . ويدل عليه أيضاً أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه بأجمعهم ما سلكوا في الحاجة مسلك المتكلمين في تقسياتهم وتدقيقاتهم ، لا لعجز منهم عن ذلك » (إلجام العوام) ؛ بل عدلوا عنه لعلمهم أن الجدل « مثار الفتن ومنبع التشويش » . وعلى الرغم من أن الغزالي يثنى على متكلمي الأشاعرة أجمل الثناء في كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد » لأنهم يقومون بالحق في الجمع بين الشريعة والعمل ، ويستميلون المائلين عن الحق، ويصفتون قلوب أهل السنة من عوارض الشبه — نقول على الرغم من أنه يعترف للمتكلمين بأنهم خدموا الدين ودافعوا عن عقائده ضد الطاعنين فيه من أصحاب البيانات الأخرى ، فإنه يعود ليقرر أن مذهبهم في الجدل عاد على المسلمين بكثير من الضرر ؛ إذ ساعد على تفرقهم، وعلى بلور بدور القطيعة في قلوبهم . ومن المؤكد بعد ذلك أن كثيراً من الأهم ، وثنية وغيرها، قد دخلت في الإسلام ، لا عن طريق الجدل والتشعيب والتقسيم والشكوك والإشكالات ؛ بل عن طريق ما لمسوه في جماعات المسلمين من القدوة الطيبة والرفق والإحسان ومحبة الخير للآخرين . وحقيقة يرى الغزالي أن قدوة رجل واحد تفضل حججاً لا حصر لها من أمثال حجة من يقول: إن الطريق إلى إثبات وجود الله

هو: أن العالم حادث ، ثم يبرز من على حدوث العالم بوجود الأعراض الجاذبة في الجواهر التي تتكون منها الأجسام في العالم ، وبأن ما لا يخلو عن الحوادث حادث . ثم ما حاجة من هداه الله إلى نور الإيمان أن يقول له بعض المتكلمين : إن الله تعالى عالم بعلم وقادر بقدرة زائدة على الذات ، لا هي هو ولا هي غيره ؟

وقد كان الغزالي بعيد النظر ، وصادق الخدس ، عند ما يقرر لنا هذه الحقيقة النفسية ، فيقول : إن منهج المتكلمين ، وعنادهم في تبرير وجهة نظرهم ، وحرصهم على تحقير الخصوم وإذلالهم ، كلها أمور تنفر الخصم وتحفره إلى العناد . وتلك نتيجة طبيعية لمثل هذه المناهج الغريبة في الإقناع ، والتي قلما تقنع أحداً . « وإذا تركنا المداينة ومراقبة الجانب ، صرحنا بأن الخوض في الكلام حرام لكثرة الآفة فيه . » (فيصيل التفرقة) لكنه يجب أن تُستثنى حالتان : إحداهما أن تقع لشخص ما شبهة لا يمكن رفعها إلا على طريقة أهل الكلام ؛ إذ تكون هي الدواء الوحيد الذي يشفيه من علة الشك . أما الحالة الثانية فهي حالة شخص كامل العقل راسخ القدم في الدين يريد تحصيل صنعة الكلام ، لكي يداوى بها مريضاً وقع في الشبهات ، أو ليفهم بها مبتدعاً إذا نبغ ، أو ليحرس عقيدته وإيمانه إذا قصد مبتدع إغواءه .

أما فيما عدا هاتين الحالتين فإن الإيمان الذي يمكن أن يستفاد من أدلة المتكلمين وأقوالهم التقليدية ضعيف جداً — حقاً يجوز للمتكلمين أن يصفوا الله بأنه ليس جسماً ، ولا جوهرأ ، ولا عرضأ ، ولا داخل العالم ولا خارجه ، ولا منفصلاً ولا متصلاً ، ولا هو في مكان أو في جهة من الجهات ، بل الجهات كلها خالية عنه . لكن مثل هذا القول لو سمعه من لا معرفة له بأسلوب القوم واصطلاحاتهم لتفر منه ، ولبادر بالإنكار ، ولقال هذا هو عين الحال . (إلجام العوام) ، وإن كان قولاً معقولاً في حق بعض الناس ، أى في حق مقلدى المذاهب الكلامية الذين يرون أنه يعتمد على « أمور مسلمة مصدق بها لاشتهارها بين أكابر العلماء ! » .

١٠ . غير أن إيمان هؤلاء المقلدين ليس راجعاً رسوخ إيمان العوام الذين تركوا
الخفاء في الدين، وصدقوا بعبائده، بناء على أدلة القرآن الواضحة البديهية في نظرهم،
وفي نظر طبقة العلماء الراضين في علمهم ، فانصرفوا راضين إلى العبادة والعمل .
هذا إلى أن إيمان العوام يزداد رسوخاً بالعبادة والذكر ونظهير الباطن ،
فتصبح الأمور التي أخذوها بالتقليد كالمعاينة والملاحظة . وهذا هو انشراح
الصدر بنور الله . فمثل هذه الطائفة يجب أن تترك وإيمانها الراسخ ، دون أن
يحاول علماء الكلام أن يشغلوها بأدلتهم وبراهينهم وتفريعاتهم ، ما دامت
قد انقادت إلى الإيمان بفطرتها .

وقد يذهب أبو حامد الغزالي في تسامحه ورفقه بالخلق إلى حد التصريح ،
في كتاب فيصل التفرقة بأن « أكثر نصارى الروم والترك في هذا الزمان
تسلمهم الرحمة إن شاء الله تعالى » ويعني بهم هؤلاء الذين لم تبلغهم الدعوة
أو بلغتهم مشوّهة . فهؤلاء معذورون . أما من بلغتهم الدعوة على حقيقتها، وأصروا
على إنكارها ، فشأنهم شأن آخر . وقد كنا ننتظر أن لو كان الغزالي أكثر
تسامحاً مع فلاسفة المسلمين الذين كفرهم وبدعهم، ما دام يعترف بعجزهم عن
الوفاء بالبراهين في المسائل التي كفرهم فيها . وربما كان يستطيع التسامح معهم
لو أنه نظر إليهم نظرته إلى بعض المجتهدين الذين حاولوا التوفيق بين العقيدة
الإسلامية والتراث الإغريقي ، ولكنهم أخفقوا أو أخطأوا .

مقلدو الباطنية :

وهناك نوع آخر من المقلدين خصه الغزالي بكثير من عنايته ونقده ،
ونريد به مقلدي الباطنية . فإن جماعة من المسلمين ذهبوا في تقليدهم حداً
ارتضوا فيه الإيمان الأعمى بما يقرره لهم دعاة الإمام المعصوم ، ودرجوا
في إيمانهم هذا على ما درج عليه آباؤهم . ومع هذا التقليد، فإنهم يبررون
مسلكتهم تبريراً عقلياً ! ! فيقولون ما دام الناس قد اختلفوا في مذاهبهم ، وما دام

الحق لا يمكن أن يكون في جانب إحدى الطوائف العديدة التي انقسموا إليها ، فمن الأولى أن يعول المرء في إيمانه على ما يذكره الإمام المعصوم الذي يتحلوا من نسل على بن أبي طالب رضى الله عنه ، وهو الإمام الحقيقي بعد محمد صلى الله عليه وسلم . فالإقرار بعصمة الإمام تعفى من البحث في مسائل العقيدة والشرعية .

لكن الأساس الذي بنى عليه الإيمان بعصمة الإمام ليس أساس عقلى في نظر الغزالي ؛ لأنه يقرر لنا ، في كتابه « القسطاس المستقيم » ، أن من يعتقد العصمة في الإمام ؛ بل في الرسول تقليداً للوالدين والرفقاء ، لا يتميز عن اليهود والنصارى والمجوس . ثم إن العقل ، الذي يظنون الاعتماد عليه في تبرير تقليدهم ، يوجب عليهم أن يفتنوا إلى أن الرجوع إلى إمامهم المعصوم في كل صغيرة وكبيرة يكاد يخرج عن طاقة الإنسان . فالمعارف كثيرة ، ولو سافر المرء إلى الإمام المعصوم في كل مشكلة لطال عناؤه ، ولقل علمه .

وكيف لمقلدى الباطنية أن يطلبوا إلى الحكماء الذين يسترشدون بنور العقل ونور الشرع معاً أن يقلدوا الإمام المعصوم ؟ إن هؤلاء الحكماء ليسوا في حاجة إلى مشاركتهم في هذا التقليد ؛ إذ أن لهم إماماً يستقون منه حججهم ، وهو الكتاب والسنة . وإذا جاز لهم أن يقلدوا فليس لهم إلا أن يقلدوا صاحب الرسالة نفسه ، فيما عجزت عقولهم عن إدراكه .

ومما يعجب له الغزالي أن الباطنية يوجبون التقليد ، ولكنهم يؤولون في الوقت نفسه تأويلاً غريباً ، ويريدون للناس أن يلتزموا وجهة نظرهم الخاصة في تفسير العقائد ، ولو أدى ذلك إلى إنكار القيامة وبعث الأجسام والجنة والنار وإلى القول بقدم العالم . ومن تأويلاتهم الغريبة أنهم قالوا إن الطواف بالبيت سبعاً هو الطواف بمحمد إلى تمام الأئمة السبعة ، وهذه فكرة مأخوذة عن الصابئة بعد تحويرها ، ومنها أن الفجر دليل السابق والظهر دليل التالى ، والعصر للأساس والمغرب دليل الباطن والعشاء دليل الإمام . أما التكليف

فهى للجهال بعلم الباطن . ولن نستطرد في بيان تأويلاتهم أكثر من هذا ، وهى التأويلات التى عرضها الغزالي عرضاً واسعاً في كتابه « فضائح الباطنية » .

وفي الجملة ، يرى أتباع الباطنية ضرورة التقليد لشخص واحد يعدونه معصوماً ، وربما كان الإمام الذى يقلدونه أضعف منهم في المعرفة ! وهم يطلون رأى كلية ، مع أنهم يصفون أنفسهم بأنهم ذوو العقل السليم ، وأن من عداهم حمير وجهال . وفي أثناء ذلك كله يركنون إلى حجج يظنونها يقينية — مع أنها سفسطائية — لكي يبرهنوا على ضرورة وجود الإمام المعصوم . فمن ذلك أنهم يزعمون أن الله صرف الخلق عن ادعاء العصمة ، ولم ينسبها إلى نفسه سوى الإمام المعصوم الذى لا يتصل إلا بخاصة الخواص . لكن ليس يبعد لدى العقل أن يتواطأ هؤلاء على التدليس « ليتوصلوا إلى استتباع العوام واستباحة أموالهم . » ويسخر الغزالي من هؤلاء المقلدين خيرية مرة ، فيقول: إننا لو أحسننا الظن بالإمام المعصوم لوجب علينا أن نكذب دعائه . ولكن كيف نحسن به وبهم الظن ، وادعاء العصمة مشاهد في كل عصر ؟ فإن بعض الأدعياء في عصر الغزالي لقب نفسه بناصر الحق ، وزعم العصمة لنفسه ، فصدقه الحمقى من سكان ذلك القطر ، وآمنوا بعصمته ، ثم هرعوا إليه بأموالهم لكي يقطعهم جوانب من الجنة ، وهم لا يترددون في شراء الذراع فيها بمائة دينار .

وإذن ، فليست الحماقة وفقاً على مقلدى الإمام المعصوم ؛ بل هى نهب مشترك بينهم وبين الحمقى من عامة الناس ، بدليل أن مدعياً آخر في جزائر البصرة لم يكتف بادعاء العصمة وقيامه مقام الرسوم ، بل زعم الربوبية لنفسه « وقد شرع ديناً ، ورتب قرآناً ، ونصب رجلاً يقال له على بن كحلا ، وزعم أنه بمنزلة محمد صلى الله عليه وسلم ، وأنه رسوله إلى الخلق . » وقد بلغ عدد الحمقى الذين آمنوا به زهاء عشرة آلاف نفس ، مع أنه ادعى العصمة وما فوقها لنفسه ، عندما قال إن الله قد حل فيه وفي جده ، من قبل .

ويستخدم الغزالي العقل أيضاً في نقض مذهب هؤلاء المقلدين ، فيقول :
لو سلمنا جدلاً بعصمة الإمام ، فكيف يمكن الأخذ عنه ، وهو « محتجب لا يلقاه
إلا الآحاد والشواذ ، هذا لو سلم أنه مطلع على الحق بالوحي في كل واقعة ؟ »
وإذا أمكن لصاحب عقل أن يؤمن بعصمة الإمام فهل في طاقته أن يؤمن كذلك
بعصمة دعائه وضرورة تقليدهم في كل ما يقررونه من عقائد وشرائع ، مع
أن النبي صلى الله عليه وسلم أباح الاجتهاد في حياته عند ما أذن للمعاذ ، وقد
أرسله إلى اليمن ، أن يجتهد برأيه ، إذا لم يجد نصاً ينطبق على حالة تعرض له ؟
وإذا أصر الباطنية على تحقير العقل وتحريم النظر والاستدلال ، وأوجبوا
الأخذ عن إمام واحد معصوم ، فلربما كان أجدر بهم أن يكون إمامهم هو
الرسول . فإن تقليد الرسول واتباع سنته من أقوى مصادر الإيمان . ولو قللوا
الرسول لارتقوا إلى مرتبة أسمى من مراتب التقليد ، وهي مرتبة العامة التي
صدقت بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر ، ولم تشأ أن تتأول ، لاعترافها بأن
طريق التأويل مخوف بالمخاطر ومورث للشك .

ولكن ، إذا أصر هؤلاء المقلدون على قبول ما يذكره لهم دعاة إمامهم
المعصوم من عقائد تتنافى مع عقائد عامة المسلمين ، فيمكننا أن نسألهم هل
اعتمدوا ، في قبول تأويل الدعاة للقيامة والبعث والعقاب والثواب ، على ضرورة
عقلية ، أو على نظر ، أو على مجرد النقل والسمع والإمام ؟ فإن كان عن
ضرورة عقلية فكيف خالفوا ذوى العقول السليمة ؟ « ولو ساغ أن يهتدى
الإنسان بدعوى الضرورة في كل ما يهواه لجاز لخصومهم دعوى الضرورة
في تقيض ما ادعوا » . وليس لهم أن يزعموا أنهم اعتمدوا على النظر لأنه باطل
عندهم ، نظراً لأن قضايا العقول متعارضة وغير موثوق بها بالكلية . أما النقل
عن الإمام المعصوم فهو أدنى مراتب التقليد ، وهو موطن الطعن ؛ إذ عابهم
أن يثبتوا عصمة الدعاة قبل إثبات العصمة للإمام نفسه ، وهو بشر يتعلم
تجميع الناس ، ومن تعلم فهو عرضة لأن يخطئ مراراً ومراراً ، قبل أن
يهتدى إلى الحق .

وليست التأويلات ، المأخوذة عن طريق التقليد للجماعة لم تثبت عصمتهم ولا عصمة إمامهم ، إلا اعتقادات فاسدة ، وإلا ظلمات تحجب معرفة الله . وهذه الاعتقادات التي يصدق بها عامة الباطنية ، تقليداً للدعاة ، قد جمدت في نفوسهم ، ورسخت في قلوبهم ، وصارت حجاباً بينهم وبين درك الحقائق . ومن العجب أن الدعاة يحذرون المتشككين من استخدام النظر العقلي بحجة احتمال الخطأ واختلاف آراء الباحثين ، ويطلبون إليهم أن يقلدوا على غير بصيرة . « وتأمل هذا لو صدر من مجنون لضحك منه ! ولقيل له : لم تقلدك ولا تقلد من يكذبك ؟ » .

وهؤلاء الذين يخدعهم الخادعون ، فينقلونهم من مرتبة التقليد للرسول إلى مرتبة قبول الآراء التي يروجها أصحاب الإمام ودعائه هم الذين يسلكون مسلك الخرق والخبال في نظر الغزالي الذي يقول : « فأية مرتبة في عالم الله أخس ممن يتجمل بترك الحق المعتقد تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً ؟ »

ورغم ذلك كله ، فإن الإمام الغزالي يجد كثيراً من الخرج في إصدار حكم عام يكفر به مقلدي الباطنية ؛ بل نراه يفصل القول فيهم ، ويفرق بين مراتب تقليدهم ، ويفسر قيوهم لهذه الآراء الفاسدة بسبب الجهل والميل إلى الغريب النادر . « فلا ينبغي أن يكثر التعجب من جهل الإنسان إذا استحوذ عليه الشيطان ؛ واستولى عليه الخلدان ، وكل ذلك حب للنادر الغريب ، ونفرة من الشائع المستفيض ، وهذه سجية لبعض الخلق على ما شهدت به التجربة ! »

أما مراتب مقلدي الباطنية التي يشير إليها الغزالي فتفاوتة ، فمن بين هؤلاء طائفة تعتقد أن الإمامة حق لأهل البيت ، وأن الإمام معصوم من الخطأ والزلل ، لكنهم لا يستيحيون دماء المسلمين ولا يحكمون بكفرهم ، وهؤلاء لا تستباح دماؤهم ولا يحكم بكفرهم ؛ بل يقال عنهم إنهم أهل ضلال وبدعة ، ما داموا لا يعتقدون شيئاً من مذهبهم في الإلهيات . وليس في قولهم بأن الإمام على أحق من أبي بكر وغمر بالخلافة ما يوجب الكفر بسبب ما يتضمنه هذا

القول من الخروج على إجماع المسلمين في مسألة الإمامة ؛ إذ ليس الخارج على الإجماع في هذه المسألة بكافر ؛ بل إن بعض النظار ، كالنظام ومدرسته ، ذهبوا إلى انكار الإجماع ، وإلى أنه لا تقوم به حجة أصلاً . كذلك ليس في قولهم بعصمة الإمام ما يوجب تكفيرهم ما داموا لم يثبتوا النبوة لغير الرسول ، وما داموا يعترفون بأنه خاتم النبيين . فهؤلاء الذين يثبتون العصمة لغير الرسل لا يحكم بكفرهم ، وإنما يحكم بحماقتهم ؛ لأنهم يعتقدون أمراً يخالف المشاهد « وأمرأ لا يدل عليه نظر العقل ولا ضرورته » .

لكن إذا وجد من بين هؤلاء المقلدين جماعة تكفر أبا بكر وعمر فلأنها جديدة بالتكفير ؛ لأنها تكذب أخيراً وردت بإيمانهم ، وهي أقوال الرسول . أما إذا جهل هؤلاء أقوال الرسول ، وكفروا ببعض المسلمين عن ظن ، فيقال عنهم إنهم أخطأوا لا كفروا . وهذا يتسق مع ما يشعر به الغزالي في كثير من كتبه من شدة الحرج في مسألة تكفير الناطقين بالشهادتين .

ومع ذلك ، فإنه لا يتردد في الحكم بكفر مقلدى الإمام المعصوم ، إذا هم كفروا عامة المسلمين ، مع علمهم أنها تؤمن بأن للعالم خالقاً واحداً قادراً عالماً مريداً ، ليس كمثل شيء ، وبأن محمداً صلى الله عليه وسلم رسوله ، وأنه صادق في كل ما جاء به من وصف الحشر والنشر والقيامة والجنة والنار « وهذه الاعتقادات هي التي تدور عليها صحة الدين . فمن رآها كفرأ فهو كافر لا محالة . » فإذا أضيف إلى هذا شيء مما حكى عن معتقداتهم من إثبات إلهين وإنكار الحشر والنشر . وجحود الجنة والنار والقيامة « فكل واحد من هذه المعتقدات موجب للتكفير ، صدر منهم أو من غيرهم » .

كذلك لا يقبل الغزالي من مقلدى الباطنية تأويلهم للثواب والعقاب تأويلاً يتعارض مع الآيات القرآنية الصريحة ، وذلك بإنكار الملئكة والآلام الحسية ، بدعوى أن أوصاف الجنة والنار التي وردت في القرآن إنما يقصد بها جوام الخلق ، وشأنها هو شأن الألفاظ الموهمة للتشبيه في صفات الله . فهذا التأويل كفر صريح ، على الرغم من الاعتراف بأصل الاعتقاد في وجود

السعادة والشقاء في الحياة الآخرة . ولا يشفع لهم الاعتراف بالأصل في إنكار التفاصيل ؛ إذ لا يعدو أن يكون هذا الإنكار تكذيباً لصاحب الشرع ولجميع كلمات القرآن من أولها إلى آخرها « . . . فمثل هذه الأوصاف جاءت باللفاظ صريحة لا يمارى فيها ولا يستراب . . . ولذلك نعلم على القطع أنه لو صرح مصرح بإنكار الجنة والنور والخور والقصور ، فيما بين الصحابة ، لباذروا إلى قتله ، واعتقدوا ذلك منه تكديماً لله ورسوله . » فهذا التأويل المفرط والمبطل للعقائد الأساسية في الإسلام يوجب الحكم على أصحابه بالردة ، ومعاملتهم معاملة المرتدين . وهم ليسوا أهلاً لأن يعاملوا معاملة أهل الكتاب ؛ لأن اعتقادات هؤلاء المقلدين المؤولين لا تستند إلى نبي أو كتاب منزل « بل هي من البدع المحدثه من جهة طوائف الملحدة والزنادقة في هذه الأعصار . » وقد اعتمدوا في بدعهم هذه على بعض المذاهب الفلسفية القديمة كمنهج فيثاغورس ، « ومذهبه من أركم مذاهب الفلاسفة . . . وهو المحكى في كتاب إخوان الصفا ، وهو على التحقيق حشو الفلسفة . » (المتقد من الضلال) .

وأخيراً ، يحق للغزالي أن يعجب لأمر دعاة الباطنية . فإن منهم من يعرف عنه أنه مؤمن ، بينه وبين نفسه ، بفساد مذهبه « ولكنه ينتحلّه غير معتقد له ، ليتوصل إلى استمالة الخلق ، وصرف وجوههم إلى نفسه . . . » .

لكن باب التوبة مفتوح أمام هؤلاء المقلدين ، فإن عادوا إلى الإيمان بما جاء به الدين ، واكتفوا بتقليد سنة الرسول ، بدلاً من تقليد إمام معصوم ظاهر أو مستتر ، قبل منهم إيمانهم ، وعصمت دماؤهم ، ولم يكن لأحد أن يشق بسيفه عن قلوبهم ليعلم إن كانوا صادقين في توبتهم أم غير صادقين . فالله وحده هو الذي يتولى السرائر . « وأما اقتحام الخطر في قتل من هو مسلم ظاهراً . . . فمحظور » ؛ في حين أن التغاضي والتعاضى عن كافر مستتر لا ضرر منه ، وليس فيه كبير محظور .

*

التقليد عند الفلاسفة :

أما الفلاسفة الذين يُظن أنهم يعتمدون على الأدلة العقلية ، وعلى المعرفة اليقينية في تقرير معتقداتهم وفي محاولة التوفيق بين آرائهم النظرية والدين ، والذين ينجح إليهم أنهم أنصار العقل وأبعد الناس عن التقليد — نقول إن هؤلاء لا يبرعون ، في نظر الغزالي ، من الركون إلى منهج التقليد . ودليل ذلك ما أخذته فلاسفة الإسلام تقليداً عن فلاسفة اليونان ، وما مزجوا به آرائهم من معتقدات باطلة لا تتفق وروح دينهم . وقد أشار الغزالي في كتابه (المنقذ من الضلال) إلى أصناف الفلاسفة من دهرين ينكرون وجود الله ويزعمون قدم العالم ويؤمنون بالتطور ؛ ومن طبيعيين اعترفوا بوجود الخالق ، لكنهم فسروا النفس الإنسانية تفسيراً مادياً ، وأنكروا البعث والثواب والعقاب ؛ ومن فلاسفة إلهيين من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو . ومع ذلك فإن هؤلاء لم يخل مذهبهم مما يوجب تكفيرهم ، وتكفير من أخذ عنهم من فلاسفة المسلمين من أمثال الفارابي وابن سينا . ولا نخفى نحن عجبنا من إلحاح الإمام الغزالي في تكفير أبي نصر الفارابي وابن سينا ، مع تسامحه وتساهله مع جميع المقلدين الآخرين مسلمين أو غير مسلمين . ولن نذهب مذهب أبي الوليد بن رشد في الدفاع عن فلاسفة الإسلام الذين كفرهم الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة ، ولن نتبع أثره في محاولة تأويل آرائهم التي تبدو معارضة للدين ؛ بل نكتفي بأن نقول إننا نعلم أن الفارابي وابن سينا اجتهدا في التوفيق بين الدين والفلسفة عن رغبة مخلص ، لا من أجل تقويض الدين في نفوس المؤمنين به ، وإنهم أبعد ما يكون عن منزلة دعاة الباطنية مثلاً ، ممن خصهم الغزالي أيضاً بكثير من عنايته . وربما كان أولى بالغزالي أن يكون أكثر رفقاً مع فلاسفة الإسلام الذين يصفهم بأنهم مقلدون أيضاً ؛ إذ أنه لم يستطع في الواقع ، رغم هجومه على هؤلاء الفلاسفة ، ودحضه لمذاهبهم أن يتحرر من تقليدهم في بعض المسائل .

وأيا كان الأمر في تفسير موقف الغزالي من فلاسفة المسلمين ، فإنه يرى أنهم ضلوا سبيلهم عند ما بهرتهم العلوم البرهانية من حساب وهنسة وفلك ، فأحسنوا الظن بما قاله القدماء أيضاً في الإلهيات . وهكذا انزلوا معهم إلى إنكار علم الله لخلوقاته ، وإلى القول بقدم العالم وعدم حشر الأجساد ، هذا إلى ابتداعهم في مسائل عديدة أخرى نجدها مفصلة في كتاب «تهافت الفلاسفة» .

وإذن فمن يسلك من المسلمين مسلك الفلاسفة الإلهيين من انيوان في مثل هذه الاعتقادات إنما يتبع طريق التقليد المحض ، تحمله على ذلك غلبة الهوى وشهوة البطالة وحب التكايس والتظاهر بغزارة العلم ، كما هو مشاهد لدى الناس في كل عصر وتجاه أية ثقافة أو فلسفة . وأسوأ من هؤلاء المقلدين مرتبة هؤلاء الذين يقلدون الفلاسفة الطبيعيين أو الدهريين ممن ينكرون الشرائع ، ويفتحون باب الإباحية أمام من تستولى عليهم الشهوات ، ويشدد عليهم عبء التكاليف . « فإذا صادفوا من يفتح لهم الباب ويرفع عنهم الحجز والحجاب ، ويحسن لهم ما هم مستحسنون بالطبع تسارعوا إلى التصديق بالرغبة والطوع . »

وأمثال هؤلاء المقلدين هم الذين أخذوا فكرة التطور عن بعض فلاسفة اليونان ، وخططوا لإيمانهم بالخرافات التي اقتبسوها من المانوية والفيثاغورية والمجوس ، وادعوا الحكمة ، ورموا من يتبعون ظاهر الشرع ولا يؤولون التنزيل بأنهم هم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه ، لأنهم لا يتابعونهم في تأويلهم المبطل للاعتقاد في نفوسهم .

لكن هل لنا أن نستنبط من موقف الغزالي تجاه الفلسفة والفلاسفة أنه يدعو إلى الانصراف عن التفكير العقلي النظري . جملة ، وأنه يرجع عن دستوره الذي يكرره ، كما قلنا ، في كثير من المواطن ، ونعني به معرفة الرجال بالحق ، لا معرفة الحق بالرجال ؟ إن الغزالي ، مهما قال عن الفلسفة والفلاسفة ، لا يستطيع أن ينكر طبيعة تفكيره كفيلسوف عقلي ، ولا أن يرجع عن هذا الدستور الذي حدده لنفسه ولنا . فالواقع أنه يوصي من يطلع على الفلسفة أن يجتهد لنفسه ، وألا يعطل عقله تقليداً لأرسطو أو لأفلاطون ، كما يوصي ،

في الوقت نفسه، من يرغب عن الفلسفة ألا يعتقد أن في إنكاره للعلوم البرهانية نصراً للإسلام . فهذا الدين لا ينكر العلوم البرهانية ولا المنطق ولا الطب ، وإنما يدعو الناس إلى استخدام عقولهم في فهم الكون وفي الاستدلال على وجوده ، دون الأخذ بالآراء الظنية التقليدية ، ومنها آراء القدماء فيما يتصل بالأمور الإلهية . فالشيء الذي ينكره الغزالي على فلاسفة الإسلام، من أمثال الفارابي وابن سينا، هو مسلكهم في تقليد القدماء في المسائل الدينية، اعتماداً على ما رأوه من صحة علوم هؤلاء في الحساب والهندسة والفلك وغيرها من العلوم التي لم يتعرض لها الدين بإثبات أو نفي .

•

وتقتضي منا أمانة البحث أن نشير إلى أن الغزالي نفسه لم يبرأ من تقليد فلاسفة الإسلام الذين وصفهم بأنهم مقلدون ، ولا سيما من تقليد الرئيس ابن سينا . والحق في نظرنا أنه، وإن عني بدحض مذاهبهم، فإن بعض رواهب هذه المذاهب تبدو واضحة في مسألتين عالجهما بصفة خاصة ، وهما مسألة النفس والمعرفة الإشرافية المرتبطتين بنظرية الفيض . ولن نطنب في هذه النقطة فقد سبق أن بينا وجهة نظرنا فيها في كتاب لنا ، وهو : « في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام . »

فثلاً تجد الغزالي يقلد ابن سينا في مسألة النفس، ويعتمد على آرائه، وأحياناً على نصوصه وأمثلته . فيبين لنا أن النفس جوهر يخالف للجسم ، وأنها تعد أصلاً ومنبعاً لجميع القوى التي لا يمكن أن يكون البدن مصدراً لها ؛ كذلك أخذ عنه براهينه في إثبات وجودها ككل من البرهان الطبيعي وبرهان الاستمرار وبرهان الرجل الطائر ، كما أخذ عنه برهانه العقلي في إثبات روحانيتهما . ولا يسع من يقرأ هذه البراهين لدى كل من الفيلسوفين إلا أن يعترف بأن الغزالي أفاد كثيراً من آراء ابن سينا .

أما مسألة الفيض فنحن نعلم أن الغزالي رفضها في كتاب «تهافت الفلاسفة» . غير أن آثارها تبدو واضحة في كتابي «مشكاة الأنوار» و«فيصل التفرقة» وغيرهما من كتب الغزالي . ذلك أنه يرى مثلاً أن النفس مقتبسة من آخر العقول التي يحتوي عليها عالم الملكوت ، وأن أنوار المعرفة تغيض على عقول البشر . فهو يقول : « فبالحرى أن يكون مقتبس الأرواح الأرضية من الأرواح العلوية التي وصفها علي وابن عباس رضي الله عنهما فقالا : إن لله ملكاً له سبعون ألف وجه في كل وجه سبعون ألف فم في كل فم سبعون ألف لسان يسبح الله بجميعها . . . » (مشكاة الأنوار) .

ثم إن الغزالي يشبه مراتب العقول السماوية أو الملائكة بمثال حسي ، وهو أن الإنسان يستطيع أن يرى ضوء القمر في كوة منزل ، فينعكس الضوء على مرآة معلقة على الحائط ، ثم تنعكس صورته في المرآة على حائط مقابل لها ، ثم على الأرض . وهكذا يكون الضوء الذي يقع على الأرض تابعاً لما على الحائط ، وما على الحائط تابعاً للمرآة ، وما على المرآة تابعاً للقمر ، وما على القمر تابعاً لما في الشمس . ويستشهد الغزالي على هذا الرأي بتجارب المتصوفة التي تكشف للعارفين عن مثل هذا التدرج ، والتي تبين لهم أن العالم العلوي ملئ بالأنوار العقلية ، وهي جواهر الملائكة ، ولهذه الأنوار ظلال في عالم الحس ، وهي النفوس الإنسانية والحيوانية ؛ بل نجده يذهب إلى حد التصريح بأن الأرواح النبوية مقتبسة من أرواح الملائكة اقتباس السراج من النار ، كما أن أرواح الملائكة يفيض بعضها عن بعض ، وأن لها مقامات متدرجة ، حتى تنتهي إلى نور الأنوار ، وهو الله وحده لا شريك له ، وهو النور الحقيقي وحده ، وكل الأنوار مستعارة منه (مشكاة الأنوار) .

وهكذا ، فإن الغزالي قلد فلاسفة الإسلام في بعض آرائهم ، ما لم يثبت لنا أن كتاب «مشكاة الأنوار» كتاب ملمسوس عليه . وربما أمكن أن نلتمس العذر له ، لو صحت نسبة هذا الكتاب إليه ، بأن الجو الثقافي أو الفلسفي في عصره ،

وقبل عصره ، كان مشبعاً بنظرية الفيض تشبعاً لا يكاد ينجو أحد من استنشاقه، ثم تمثيله إلى حد كبير أو قليل . ولا نشك أن فيلسوفاً ، مثل الفارابي أو ابن سينا أو ابن طفيل ، كان يؤمن أنه يخدم الثقافة الإسلامية عن طريق قطعها بآراء أجنبية ، لكننا نشك في أن اجتهاد هؤلاء المفكرين قد خلص هذه الثقافة على النحو الذي كان يأمله أصحابه ، لكنه اجتهاد على كل حال ، وللمصيب أجران وللمخطيء أجر واحد .

* * *

تقليد العامة :

ويبقى من المؤكد إذن أن الغزالي قد اعترف بحدود العقل وعجزه ، وتعرضه للخطأ ، وأنه أوصى المسلمين بأن يجمعوا بين نور العقل ونور الشرع ، وأن يعلموا أن هناك أموراً غيبية لا يدركها العارفون ولا الراضون في العلم . ولذا فإن واجب هؤلاء الذين لا يستطيعون إدراك هذه المرتبة هو أن يقفوا موقف التقليد من كتاب الله وسنة رسوله . وهذا هو المسلك الذي تؤمن عواقبه ، ويحول دون المؤمن ودون الشك أو الوقوع في مزالق الخطر . وهذا المسلك هو الذي ارتضاه السلف في حياة الرسول . وهو المسلك الحق ؛ إذ انصرفوا عن الجدل في العقائد ، وآثروا اتباع الرسول الذي هداهم الله إلى الإيمان برسالاته .

ومن واجب عامة المسلمين ، في نظر الغزالي ، أن يقلدوا مذهب السلف ، وأن يقلدوا الله سبحانه وينزهوه عن الجسمية وتوابعها ، فلا ينسبوا إليه يداً أو وجهاً حسينياً أو أصبعاً أو نزولاً جسمى . ذلك أن من ينسب الجسمية إليه تعالى لن يكون إلا عابد صنم ، وهذا هو ما يقرره أئمة السلف والخلف بإجماع . والتقليد أمر تتقبله الفطر السليمة وترفضه العقول . فهو ليس بالحال . فالآيات أو الأحاديث التي قد توهم التشبيه أو التجسيم يجب ألا تحمل

على حرفيتها . ومع ذلك ، فليس للعالم أن يسأل عن تأويلها ، ولو سأل لوجب أن يزجر وينهر ، كما يزجر الصبيان إذا سألوا عن شيء ليس من شأنهم معرفته . فيكفي أن يفهم العالم التقليد فهماً لجمالاً . « والإيمان بالجماليات التي ليست معضلة ممكن . »

كذلك يجب عليه أن يعترف بالعجز فإن معرفة مراد الشرع من الألفاظ الموهمة للتجسيم أو التشبيه ليست على قدر طاقته . وليس في اعتراف عامة المسلمين بالعجز ما يضرها . فإن العارفين أنفسهم والعلماء أيضاً لم حدودهم . وهم يعلمون أن ما يكشف لهم قليل بالنسبة إلى ما ينطوى عنهم .

وليس للجمهور أن يسأل لأنه يتعرض لما لا يطيقه ، ويخوض فيما ليس هو أهلاً له . ولو أنه سأل جاهلاً مثله لزاده جهلاً ، وربما ورطه في الكفر من حيث لا يشعر . أما إذا سأل عارفاً فإن هذا العارف يعجز عن تفهيمه . وذلك أمر تشهد به تجاربنا اليومية . فإن من يجهل حرفة دقيقة يعجز عن فهم التفاصيل التي يذكرها له الرجل الخبير بها . والأولى بالعالم أن يشتغل بالتقوى والعبادة وقراءة القرآن ؛ فإن هذه الطريق أكثر جدوى وأسلم عاقبة .

ويحظر الغزالي على العالم ، أو من في حكمه ، كل تصرف في الألفاظ . أما بالترجمة ولما بالجمع والتفريق . فإن هذا التصرف يؤدي إلى فهم خاطيء لمراد الشرع ، وقد ينزلق بصاحبه إلى التجسيم أو التشبيه . كذلك ينبغي عدم التأويل لمن ليس أهلاً له . وينطبق ذلك الحظر أيضاً على العالم ومن هم على شاكلته من أديب ونحوي ومفسر وفقه ومتكلم ؛ بل ينطبق على كل عالم سوى هؤلاء الموهوبين للخوض في بحار المعرفة ، ويريد بهم الغزالي رجال التصوف الذين يطلق عليهم اسم أهل الغوص . وهم ، مع ذلك ، كله « على خطر عظيم يهلك من العشرة تسعة إلى أن يسعد واحد بالدر المكنون والسر المخزون » فالكف عن التأويل أسلم « خيفة من تحريك الدواعي وتشويش القلوب » .

وأجدر بالعامى أن يكف عن التفكير فيما لا يستطيع فهمه ، وعليه أن يشغل نفسه بالصلاة والذكر ، فإن لم يقدر فليعلم آخر من لغة ونحو ، فإن لم يستطع فبحرفة ، وإلا فبلعب وهو يصرفه عن مخاطر الشرك . والحق أن العقائد واضحة لا تحتاج إلى هذا الجدل والريب ، وأدلة القرآن التي تشهد بوجود الخالق ووحدهيته وصدق رسوله ليست في حاجة إلى جدل المتكلمين ؛ بل لأنها تنفذ في القلب وتسرى في الروح ، وهي صالحة لجميع الناس على اختلاف مراتبهم ، فهي كالغذاء ينتفع به كل إنسان .

وأخيراً ، فليعلم المقلد من العامة أنه ، إن خفى عليه شيء ، فإنه لا يخفى على الرسول أو على الصديقين والأولياء . فيجب عليه « أن يعتقد أن ما انطوى عليه من معاني هذه الظواهر وأسرارها ليس منطوياً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعن الصديق ، وعن أكابر الصحابة ، وعن الأولياء والعلماء الراشدين ، وأنه إنما انطوى عنه لعجزه وقصور معرفته ، فلا ينبغي له أن يقيس بنفسه غيره . . » ذلك أن الناس قد خلقوا متفاوتين تفاوت المعادن من ذهب وفضة وورصاص وحديد . وهذا التفاوت ظاهرة واقعية تشهد بها الملاحظة والتجربة . ويمكن تشبيه مراتب الناس في الفهم بمراتب القوم تجاه البحر الهائج فهناك الجبان العاجز « الذي لا يطيق النظر إلى التظام الأمواج ، وإن كان على ساحله » ، ومن الناس من يطيق ذلك « ولكن لا يمكنه الخوض في أطرافه وإن كان قائماً في الماء على رجله » ، ومنهم « من لا يطيق رفع الرجل عن الأرض اعتماداً على السباحة . » وأعلى من ذلك مرتبة « رجل يطيق السباحة إلى حد قريب من الشط ، لكنه لا يطيق خوض البحر إلى لجته . » وأخيراً توجد جماعة قليلة من السباحين المهرة الذين يطيقون ذلك ، ولكنهم لا يطيقون الغوص في عمق البحر إلى مستقره الذي يحتوي على نفائسه وجواهره .

ورغم هذا التفاوت العظيم ، ابتداء من العامة حتى العارفين ، فهناك حدود لا يتجاوزها عارف ولا عالم راسخ في العلم . فإن حظيرة القدس « أعلى من أن تطلأها أقدام العارفين وأرفع من أن تمتد إليها أبصار الناظرين » .

فهذا هو مايجب على العالمى (ومن فى حكمه) أن يؤمن به جملة ، وإن لم
يحط به تفصيلا .

وهذا هو أيضاً ما يوجهه العقل الذى يسترشد بنور الشرع ، فى رأى
الحقيقى للإمام الغزالى .

الثلاثاء ٢٨ مارس ١٩٦١

جلسة المساء

— ٧

الدكتور إبراهيم بيومي مذكور

الغَزَا إِلَى الْفَيْلِ سُوْفٍ

الغزالي في الجبر

أبو حامد الغزالي علّم من أعلام الفكر الإنساني ، يوضع إلى جانب سقراط وأفلاطون بين اليونان ، والقديس أوغسطين والقديس توماس بين اللاتين ، وديكارت وبسكال بين المحدثين . وهو قبل كل شيء حجة الإسلام ، طبع طائفة من الدراسات الإسلامية بطابعه ، ونحا بها منحى لا تزال آثاره ملحوظة إلى اليوم . أثار ما أثار من جدل ومناقشة ، وانتشرت تعاليمه في البلاد الإسلامية المختلفة . ومنذ أوائل القرن السادس الهجري ومفكرو الإسلام يتدارسونه ويتقلون عنه ، ويحتجون به إلى اليوم .

ولم يقف أثره عند الشرق ، بل امتد إلى الغرب في القرون الوسطى والتاريخ الحديث . فترجم بعض كتبه إلى اللاتينية ، وردد القديس توماس وروجر بيكون - بين كبار المدرسين في القرن الثالث عشر - آراءه موثدين لها أو معارضين ، وعنه انتقلت إلى التاريخ الحديث . واستلقت الغزالي أيضاً نظر الفكر الغربي المعاصر ، فكان حظه من الدواسة عظيماً في المائة سنة الأخيرة ، توافر عليه فريق من أعلام المستشرقين ، فأرخوا له ، وشرحوا آراءه ونظرياته ، وترجموا بعض كتبه . وأصبحنا نقرأ له في الإنجليزية والفرنسية والأسبانية والألمانية ، كما نقرأ له في العربية والفارسية واللاتينية .

•

وثقافة الغزالي خصبة متنوعة ، عميقة شاملة ، فهو فقيه وأصولي ، متصوف وأخلاقي ، متكلم وفيلسوف . وضع في الفقه كتباً مطولة ومتوسطة

وموجزة تمتاز بدقة الترتيب ، ووضوح العبارة ، والبعد عن التعريفات الخيالية . ولا تزال تعد من أمهات كتب الفقه الشافعي ، وإن كانت لم تزل بعد حظها من النشر والتحقيق العلمي . وسلك بعلم الأصول مسلكاً خاصاً ، فربطه بالمنطق ، وعده باباً من أبواب مناهج البحث . وما الدراسات الأصولية إلا رسم لأسس التشريع الإسلامي ، وتحديد لخطة البحث فيه ؛ وكتابه « المستصفى » ، وهو حجة في بابه ، خير شاهد على ذلك .

وإذا صح لنا أن نتحدث عن تصوف سني على نحو ما ذهب إليه القشيري ، فإن الغزالي منحه حياة وقوة لا يزال يعيش عليها حتى اليوم . وإذا كان ينكر الاتحاد والحلول اللذين قال بهما الجنيد والحلاج ، فإنه يسلم بالنوق والقبض والإلهام ، ويرى أن طهارة النفس سبيل لكشف الحجب والوصول إلى معلومات وحقائق لا يمكن الوصول إليها عن طريق الحس والعقل . ويختلط التصوف عند الغزالي بالأخلاق كل الاختلاط ، ويعد كتاب « الإحياء » بحق مؤلفاً صوفياً وأخلاقياً في آن واحد . ولا نزاع في أن الغزالي على رأس الأخلاقيين في الإسلام ، فصل القول في الأخلاق الدينية ، وأقامها على دعائم سيكلوجية ، حلل أمراض النفس ، وطب لها روحياً وجسماً .

والغزالي من أكبر متكلمي الإسلام ، إن لم يكن أكبرهم ، أيد آراء الأشاعرة وأهل السنة ، وحاول أن يصيغ علم الكلام بصيغة صوفية بعد أن تمكن منه المذهب العقلي والمبادئ الفلسفية . وبرغم دعوته إلى « إلجام العوام عن علم الكلام » ، وقوله بـ « الاقتصاد في الاعتقاد » ، فإنه انتهى إلى آراء كلامية فيها عمق ودقة ونظر مجرد وفلسفة . وبرغم أنه قال « تباهت الفلاسفة » ، وحمل عليهم حملة شعواء ، فإنه فتح الباب لإدماج الفلسفة في الكلام ، ودرسها تحت كنفه على نحو ما صنع المتكلمون من بعده كالنفسى في « عقائده » والأيجي في « مواقفه » .

*

والواقع أن موقف الغزالي من الفلسفة يدعو إلى كثير من التساؤل :
أفيلسوف هو حقاً ؟ وإن كان ، فافلسفته؟ وما أثرها ؟ ولم حمل على الفلاسفة
كل هذه الحملة ؟

وعندى أنه كان لا بد له أن يتفلسف ، وأن يتفلسف في عمق وسعة .
كان لا بد أن يتفلسف لأن الفلسفة في عهده كانت جزءاً من الثقافة الكاملة ،
فلا يستكمل الدارس ثقافته إلا إن ألم بقسط منها ؛ ذلك لأنه أضحى للمسلمين
فلسفة يُسرت مواردها ، وتعددت كتبها . وإذا كانوا قد عنوا بالنقل عن
غيرهم خلال القرنين الثاني والثالث الهجري ، فإنهم بدعوا منذ القرن الرابع
يفلسفون بأنفسهم ولأنفسهم ، وكونوا مدرسة فلسفية على رأسها الفارابي
وابن سينا .

وكان لا بد للغزالي أن يتفلسف أيضاً ، لأنه شغف بالدراسات الكلامية
في سن مبكرة ، وتلمذ لإمام الحرمين نحو ثمان سنوات ، وهو شيخ
الأشاعرة في عصره . وقد سبق للمعتزلة أن فلسفوا علم الكلام ، وأضحى
في أيديهم أول فلسفة إلهية في الإسلام . ولم يخرج به الأشاعرة عن ذلك
كثيراً ، وكل ما صنعوا أنهم صوروه تصويراً آخر .

ولم تقف الفلسفة في القرن الخامس الهجري عند الخاصة ، بل امتدت
إلى العامة لانتشار المذاهب الكبرى وتعارضها ، فكان هناك رافضة وحنابلة ،
شيعية وأهل سنة ، معتزلة وأشاعرة ، فلاسفة وعلماء . ويكفي أن نشير إلى
بعض وجوه معبرة ، ففي هذا القرن عاش أبو عبدالله البغدادي الشيعي
(٤١٣ هـ) ، والقاضي عبد الجبار شيخ المعتزلة (٤١٥ هـ) ، وأبو علي
ابن سينا شيخ الفلاسفة (٤٢٨ هـ) ، وابن الهيثم الرياضي والطبيعي المشهور
(٤٣٠ هـ) ، وابن حزم حجة الأندلس (٤٤٤ هـ) ، والإسفرائيني
(٤١٨ هـ) ، والجبيني (٤٧٨ هـ) من كبار الأشاعرة ، والحسن بن صباح
(٤٨٥ هـ) زعيم الباطنية . وللإسماعيلية والباطنية بوجه خاص دعاة كانوا

يطوفون بالبلاد الإسلامية شرقاً وغرباً ، ويعقدون حلقات يشرحون فيها
منهم وينقضون مذاهب خصومهم ، وفي مناقشاتهم دين وسياسة وعلم
وفلسفة . وكان لا بد لمن يعيش في خراسان والعراق أن يلم بذلك ، ويندفع
بسيه نحو الفلسفة دفعاً ، وهكذا كان شأن الغزالي . وكما يذكرني موقف
الفلسفة في هذا القرن بموقف الاعتزال في القرن الثالث الهجري ، اختلطا
معاً بالسياسة فألّبت عليهما الخصوم والأحقاد .

وحين شاء الغزالي أن يفلسف ويتفلسف دفعه حب الاستطلاع أن يقرأ
كثيراً ، قرأ لفلسفة الإسلام كما قرأ لغيرهم . استوعب الفلسفة اليونانية
كما ألم بالفلسفات الشرقية ، استهوته آراء الرواقين وبعض رجال مدرسة
الإسكندرية أكثر مما استهواه المذهب المشائي ، وتمكن كل تمكن من فلسفة
أرسطو والفارابي وابن سينا . قرأ من الفلسفة ما قرأ بنيسابور في النصف
الأول من حياته ، ثم انتقل إلى بغداد ففتحت أمامه آفاق فلسفية جديدة .
وأخذ يقرأ مرة أخرى ، ويمعن في التأمل والنظر طوال ثلاث سنوات كما ورد
على لسانه في « المتقذ من الضلال » . ونظرة إلى كتبه عامة تشهد بمدى وقوفه
على التراث الفلسفي المتشعب المتنوع ، القديم والحديث .

ولقد ظهرت ثمار قراءته فيما كتب وألف ، فوضع في المنطق أكثر
من كتاب : أخصها « معيار العلم » ، و « محك النظر » ، و « مقدمة المستصفى » .
ووضع في الفلسفة عامة كتابين كبيرين ، أولهما « مقاصد الفلاسفة » ، وهو
تلخيص شامل واضح للنظريات الفلسفية على نحو ما صورها الفارابي وابن سينا ،
ويقع في ثلاثة أقسام : أولها في المنطق ، وثانيها وأطولها في الإلهيات ، وثالثها
في الطبيعيات . وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية تحت عنوان *Philosophia*
Allgazalis ، وقرئ ونوقش من مدرسين كثيرين ، ومن الغريب أن مقلّمته
لم تترجم ، على نحو ما حدث بالنسبة « لشقاء » ابن سينا . وهي تبين موقف الغزالي
من أقسام الفلسفة المختلفة ، فهو يقر الرياضيات من حساب وهندسة ، لأنه
ليس فيها ما يخالف العقل . ويقر المنطقيات أيضاً ، لأنها تهذب طرق

الاستدلال ويشترك فيها جميع النظار . ويرى أن الحق في الطبيعيات مشوب بالباطل ، وأن الصواب مشتبّه بالخطأ . أما الإلهيات فأكثر عقائد الفلاسفة فيها على خلاف الحق ، والصواب فيها نادر . وروجر ييكون الفرنسيكاني الإنجليزى هو الذى وقف وحده - بين المدرسين - على هذه المقدمة ، وتبين آراء الغزالي فيها .

والكتاب الثانى «تهافت الفلاسفة» ، أشهر كتبه ، وأخطرها ، وهو حون نزاع من أهم الكتب الفلسفية فى القرون الوسطى . كتبه فى سن النصج قبل أن يهجر بغداد بقليل ، فجاء عميقاً دقيقاً ، يؤذن بتمكن تام وسيطرة شاملة . فيه مادة غزيرة واعتراضات محكمة ، ولمس لصميم المشكلات ، ونقد حاد . جمع مشكلات الفلسفة الدينية، إسلامية كانت أو مسيحية ، ولخصها فى عشرين مسألة ، ثم ناقشها الواحدة تلو الأخرى . وهذا ولا شك منهج جديد فى العرض والتأليف ، وفى جمعه بحث وهضم وفطنة واختيار ، وفى مناقشته أصالة وابتكار . وقوة هذا الكتاب مشهود بها ، وأخذ للقارئ ملموس ، وصداه فى الشرق والغرب لا يحتاج إلى بيان . وبعد مضى مائة عام من تأليفه ، رأى ابن رشد من واجبه ، دفاعاً عن الفلسفة ، أن يرد عليه فى كتابه «تهافت التهافت» . ولا شك فى أن الغزالي فى «تهافته» أكثر أصالة ، وأوضح شخصية ، وأعظم تحرواً .

و «المنقذ من الضلال» ، وهو من آخر ما ألف ، كتاب فلسفى وإن انتقد فيه المتكلمين ورد على الفلاسفة والباطنية . ولقد جمع هؤلاء فى سلك واحد ، لأنهم يعولون وإن اختلفوا على المعرفة العقلية ، وهو إنما يعتمد بالمعرفة النوقية . فاليقين الحق والإيمان الصادق ما انبعث من القلب وأملته الروح ، وبذا تطمئن إليه النفس وترضى عنه ، بل وتبهج به وتغبط له . وفى «المنقذ» إذن نظرية غزالية مكتملة للمعرفة ، شك على نحو ديكارت ليصل إلى اليقين ، على أن شكه لم يمتد إلى الحقائق جميعها ، وهناك حقائق ثلاث لم ينزعزع إيمانه بها قط ، ألا وهى وجود الله ، نبوة محمد ، اليوم

الآخر . والمعرفة الروحية في رأيه مباشرة تنبعث من القلب ، نور من نور ،
فهى أسمى مراتب اليقين .:

*

والآن نستطيع أن نقرر أن للغزالي فلسفة ، وأن فلسفته دينية تقول بإله
قادر عالم فعال لما يريد . خلق العالم بقدرته ، فليس ثمة مادة ولا زمان قدمان .
وسير الكون على حسب إرادته ، دون حاجة إلى عقول أو نفوس فلكية
على نحو ما تصور الفلاسفة والإسماعيلية . وشاء لخلق الصلاح والهداية ،
فأرسل إليهم رسلا من أنفسهم ، يستمدون الوحي منه ويصدرون عن تعاليمه .
« وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل » ، يبلغ الأمانة وأدى الرسالة ،
وعلينا أن نستمسك بها ونسير على هديها . ولا حاجة بنا إلى تبليغ جديد ،
ولا إلى إمام معصوم نتلقى عنه كما ذهب الباطنية التعليمية . ومع هذا لم يوصد
الغزالي باب الفيض والإلهام ، وإن وقف به عند مرتبة دون مرتبة النبوة ،
وقصره على الأولياء والعارفين .

ولا غرابة في أن يكون للغزالي فلسفة دينية ، فهناك فلسفات دينية
متلاحقة في التاريخ قديمه ومتوسطه وحديثه . ولا ضير في أن يغلبها بما يلائمها
من آراء وتعاليم أخرى ، سواء أكانت إسلامية أم غير إسلامية . ولا تناقض
في أن يأخذ عن الفلاسفة أشياء ويرفض أخرى ، ولا محل لأن يكون في هذا
إخلاص أو رياء .

ومن حقه أن ينقد ما يشاء كما يشاء ، فما منا إلا ردّ ورد عليه إلا صاحب
القبر هذا ، قالها مالك بن أنس وهو يحدث في مسجد الرسول صلى الله عليه
وسلم . أما أن يتحول النقد إلى رمى بالكفر أو الزندقة ، فهذا ما قد لا يتفق
مع الغزالي عليه ، وقد رمى هو نفسه بما رمى به غيره حين وصل بعض كتبه
إلى الأندلس إبان حياته .

وأغلب الظن أن الظروف السياسية المحيطة به والتي أشرنا إليها من قبل
هى التى دفعته إلى شيء من هذا ، وذلك أن الباطنية التعليمية ، وهم أنصاف

فلاسفة ، أسرفوا في استخدام العلم والفلسفة في دعوتهم السياسية ، وكأنما أريد تحريم ذلك سداً للذرائع . ويظهر أن الغزالي المصلح الاجتماعي أحس لدى العامة ببليلة في الأفكار وانصرافاً عن تعاليم الدين ، فهناك من يستبيح المحرمات ، ومن يتحلل من العبادات ، وهناك الإباحي الذي لا يلتزم بمبدأ أو دين ، والشاك الذي ينكر الله واليوم الآخر . وخيل إلى الغزالي أنه يستطيع مع وزيره وصديقه نظام الملك عن طريق المدارس النظامية المنتشرة في الدولة السلجوقية أن يعود بالأمور إلى نصابها ، ولكن لم يلبث الوزير والمعين أن قتل غدرآ .

وأعتقد أن هذا فت نوعاً في عضد مصلحتنا ، فاتجه نحو طريق آخر للإصلاح والتقويم ، ألا وهو طريق الزهد والعبادة والخلوة والاعتكاف . ولعل في هذا ما يفسر شيئاً من التطور الذي مر به تفكير الغزالي في السبع عشرة سنة الأخيرة من حياته . فاتجه نحو سبيل أخرى من سبل البحث عن الحقيقة ، ألا وهي الكشف والدوق إلى جانب المعرفة العقلية والنقلية . ولا أدل على هذا من أنه وضع « المستصفى » قبيل وفاته بعامين أو يزيد قليلاً ، وهو كتاب تشريع وضعي ، في الوقت الذي كتب فيه « الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة » .

*

هذه بعض معالم الفكر عند الغزالي ، فيها ما يعين على ربط نواحيه بعضها ببعض ، وما يفسر ما قد يبدو من تعارض أو تناقض في آرائه . والشخصيات العريضة فيها عادة مركز إشعاع يجلي ما قد يكتنف جوانبها من غموض أو ظلام .

— ٨ —

الدكتور عبد الرحمن بدوي

الغَبَرُ إِلَى وَمَجِيئُهَا إِذَا الْيُونَنَانِيَّةُ

الغزالي ومضيق دائرة اليونانية

قال أبو بكر بن العربي ، وكان من أخص أصحاب الغزالي : « شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة ، ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر^(١) .

وهذه ملحوظة دقيقة تلخص موقف الغزالي الفكري كله ، وفيها تفسير لما كان فيه من قلق واضطراب أخذه عليه ابن طفيل في « حى بن يقظان »^(٢) وابن رشد في « فصل المقال » وفي « تهافت التهافت » ، كما نبه عليه ابن تيمية في مواضع عديدة من كتبه ، فنخص بالذكر منها « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول »^(٣) و « نقض المنطق »^(٤) .

فند أن بدأ يقرأ كتب الفلسفة ، ونحن نفترض أن ذلك كان في حدود سنة ٥٤٨٤ هـ وهو في الرابعة والثلاثين ، تغير مجرى تفكيره ، وحدثت له أزمة روحية كان من نتائجها أن شك في اعتقاداته الموروثة . وهذا الشك كان أول دافع له إلى النظر العقلي الحر . وهو يعترف في « ميزان العمل »^(٥) بما لهذا

(١) أورده ابن تيمية في « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » ج ٢ ص ٢ (القاهرة سنة ١٩٥١ م) وفي « نقض المنطق » ص ٥٦ (القاهرة سنة ١٩٥١ م) .

(٢) ص ٦٤ . القاهرة ١٩٥٢ .

(٣) ج ١ ص ١٦٩ .

(٤) ص ٥٥ - ٥٦ .

(٥) ص ٢١٦ . القاهرة سنة ١٩٢٦ .

الشك من فائدة جلى ، قال : « إن من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى فى العمى » والحيرة والضلال ، ولا خلاص للإنسان إلا فى الاستقلال ، وتمثل بهذا البيت :

خذ ما تراه ، ودع شيئاً سمعت به فى طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل

هذا الشك المنهجى الذى دعا إليه الغزالي إنما كان ثمرة مطالعته لكاتب الفلسفة . وبلغ هذا الشك أوجه حوالى سنة ٤٨٧ هـ . هنالك أحس بأنه لن يستطيع المضى فى هذا الشك ، لأن طبيعته تميل إلى اليقين ، ولأنه بعد دفاعه الحميد عن الإسلام السنى ضد الباطنية بكتايبه « المستظهرى » و « حجة الحق » ، حتى أصبح حجة الإسلام ، قد صار لزاماً عليه أن يؤدى دوره الجديد الذى أحس بأنه دوره ورسالته ، أعنى الدفاع عن الإسلام ، لا دفاع المتكلم أو الفقيه ، بل دفاع المشارك فى الفلسفة ، فقارن فى ذهنه بين عقائد الإسلام كما تصورها أصحابه من الأشاعرة ولقنها إياه أستاذه أبو المعالى الجوينى ، وبين إلهيات الفلاسفة المسلمين وبخاصة الفارابى وابن سينا . وسرعان ما تبين له التعارض بين هذه وتلك . فكان عليه ، وهو المدافع عن الإسلام ، أن يبدأ بضرب الفلاسفة بعضهم ببعض ليثبت ثباتهم ، وكان عن ذلك كتابه « تهافت الفلاسفة » الذى ألفه فى مستهل سنة ٤٨٨ هـ . حتى إذا ما خيل إليه أنه فرغ من الفلاسفة ، اتجه إلى البحث عن ملوك أخرى للمعرفة غير العقل الذى عليه اعتمد الفلاسفة فكان ذلك سبباً لتهافتهم ، وأخيراً وجد هذه الملوك فى الكشف والنبوءة عند الصوفية ، مما كان سبباً فى بدء مرحلة ثالثة وأخيرة فى حياته ابتداء من سنة ٤٨٨ هـ ، هى مرحلة التصوف .

ذلك هو منحى التطور الروحى عند الغزالي . فهل استطاع أن يخرج من بطون الفلاسفة بعد أن دخل فيها ؟ هذا هو موضوع هذا البحث ، ويمكن أن يصاغ على نحو آخر بأن نبين أثر التراث الفلسفى اليونانى فى الغزالي فى المرحلة التالية لكفره بالفلسفة ، بل وتكفيره للفلاسفة فى بعض مناهمهم ،

وسنرى في خاتمة هذا البحث أن الغزالي لم يخرج أبداً من بطون الفلاسفة ، رغم كل محاولاته .

١ - « تهافت » الغزالي ورد يحيى النحوى على حجج برقلس في قدم العالم :

فلنأخذ أولاً أول كتاب ألفه في هذه المرحلة ، وهو كتاب « التهافت » الذى رد به على الفلاسفة . وهنا سنجد أن الغزالي في هذا الكتاب إنما يعتمد على كتاب لفيلسوف يونانى أفلاطونى محدث هو برقلس الأفلاطونى ، ورد يحيى النحوى عليه . وهذا الكتاب هو كتاب « حجج برقلس في قدم العالم » الذى كان من حسن حظنا أن اكتشفنا له ترجمة عربية قديمة قام بها إسحق ابن حنين ، ونشرناها في كتابنا « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » (ص ٣٤ - ص ٤٢ . القاهرة سنة ١٩٥٥) . وقد وجدنا فيه الحجة الأولى من هذه الحجج ، وقد فقدت في أصلها اليونانى ، ولم تبق لنا إلا في هذه الترجمة العربية الفريدة ، وهذه مآثرة عظيمة من مآثر التراث العربى على التراث اليونانى . وهذه الحجج الثمانى عشرة قد رد عليها يحيى النحوى ، الفيلسوف الإسكندرى ، بكتاب كبير ، يثبت فيه أن العالم محدث وليس قديماً . وهذا الرد قد ترجم إلى العربية ، إذ ذكر القفطى أنه كانت لديه نسخة بالعربية طبعاً من رد يحيى النحوى (القفطى ، نشرة لبرت ص ٨٩) . كما أننا نجد البيرونى في كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة » ينقل عن كتاب يحيى النحوى هذا في ثلاثة مواضع (صفحات ١٧ ، ١١١ ، ١١٤) ، وكذلك يذكره الشهرستانى في « الملل والنحل » (طبعة كيورتن ، ص ٣٣٨ - ٣٤٣) فيورد ما سماه باسم « شبه برقلس في قدم العالم » ، ويقول إنه أفرد كتاباً للرد عليها ، فضلاً عن ابن الحار المتوفى بعد سنة ٤٠٧ هـ فقد دافع عن رد يحيى النحوى برسالة صغيرة « في أن دليل يحيى النحوى على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً » - وقد عثرنا على هذه الرسالة ونشرناها أيضاً . وهذا يدل على مدى انتشار حجج برقلس ورد يحيى النحوى عليها في العالم الإسلامى ، فن

الطبيعى جداً أن يعرف الغزالي حجج برقلس ورد يحيى النحوى . ولئن كان الغزالي لم يذكر اسم برقلس ولا اسم يحيى النحوى فى كتابه «تهافت الفلاسفة» فإن هذا لا يدل على شيء ، لأن الغزالي لا يذكر مصادره ، وخصوصاً هنا يعنيه أن يخفى مصدره لأنه يحيى النحوى ، ويحيى النحوى فيلسوف . على أنه يكفى المرء أن يقرأ كتاب يحيى النحوى فى رده على برقلس فى قوله بقدم العالم ليكتشف فى الحال أن الغزالي ينقل خلاصة ما قاله يحيى النحوى فى رده ، ولا يكاد يضيف شيئاً جوهرياً إليه ، إنما الخلاف فى العبارات والاصطلاحات وطريقة صياغة الحجج .

فالحجة الأولى التى يوردها الغزالي (ص ٢٣ من نشرة بويج . بروت سنة ١٩٢٧) وهى قول القائلين بقدم العالم إنه يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً ، هذه الحجة هى الحجة الثالثة من حجج أبرقلس ، وقد رد عليها يحيى النحوى بمثل ما أورده الغزالي باعتراضاته وإلزاماته والردود على الاعتراضات والإلزامات . والحجة الثانية (ص ٥١ - ٥٢) من حجج القائلين بقدم الدهر - وهى الخاصة باستحالة التقدم بالزمان - هى بعينها الحجة الخامسة من حجج برقلس ، وقد رد عليها النحوى بما سيقوله الغزالي أيضاً . والدليل الثالث عند الغزالي (ص ٦٦ - ٦٧) يناظر الحجة الثانية من حجج برقلس ، وإن اختلفت العبارة إذ بدأت فكرة الممكن والواجب تدخل فى الإلهيات بدلا من المثال والمثول أو الصورة وشبهها المحاكى .

وبالمثل يقال عما أورده الغزالي للفلاسفة من حجج على أبدية العالم والزمان والحركة فلها كلها نظائرها فى حجج برقلس ، خصوصاً السابعة والثامنة والتاسعة ، وما أورده يحيى النحوى من ردود عليها .

ومن هذا نرى بوضوح أن الغزالي فى «تهافت» إنما رد على آراء بعض الفلاسفة بآراء البعض الآخر ، وبعبارة أدق نراه رد على المشائين ومن شايعهم مثل أبرقلس ، بكلام استعاره من فيلسوف تأثر بأفلاطون أكثر مما تأثر

بأرسطو في الإلهيات ، فضلاً عن أنه فيلسوف ذو دين ، ونعني به يحبي النحوى
الذى كتب رده هذا سنة ٥٢٩ ميلادية كما يظهر من نص كلامه في
المقالة ١٦ ف ٤ (ص ٥٧٩ س ١٤ من نشرة Raabe)^(١).

٢ - توبيخ النفس ومعاتبتها في « الإحياء » و « معادلة النفس » المنسوب إلى
هرمس :

وموضوع ثان تأثر فيه الغزالي بالتراث الفلسفى اليونانى ، وهو باب
« توبيخ النفس ومعاتبتها » فى كتاب المراقبة والمحاسبة ، وهو الكتاب الثامن
من الربع الرابع ، زيع المنجيات من « إحياء علوم الدين » (ج ٤ ص ٣٥٥ -
٣٦٠ . القاهرة سنة ١٩٥٦) . فهذا الباب أو بتعبير الغزالي : « الرابطة
الأساسية فى توبيخ النفس ومعاتبتها » قد تأثر فيه الغزالي نموذجاً يونانياً رائعاً ،
هو كتاب « معادلة النفس » المنسوب عادة إلى هرمس ، وأحياناً قليلة إلى
أفلاطون ، وهو على كل حال من الكتب المنحولة الموضوعية فى العهد الهليني
التأخر ، ويدعى أحياناً فى بعض المخطوطات باسم : « كتاب معادلة النفس »
وأحياناً أخرى ينسب إلى أرسطوطاليس ، ويدعى « زجر النفس » كما أشار
إلى ذلك حاجي خليفة (ج ٣ ص ٥٤٠ تحت رقم ٦٨٤٦) . وقد نشرنا هذا
الكتاب ضمن كتابنا « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » ، وحققنا فى مقدمته
أن هذا الكتاب من العهد الهليني المتأخر ، أى قبل الإسلام ، فيما بين القرنين
الثالث والخامس الميلاديين ، وأنه أثر من آثار الهرمسية التى غزت الفكر
اليونانى المتأخر ، ولعل كاتبه كان وثيقاً زاهداً مؤمناً بالأفلاطونية المحدثة
والغنوصية ، فهو إذن أدخل فى باب الأدب الهرمسي *Littérature hermétique*
الذى انتشر انتشاراً هائلاً تحت اسم هرمس ، وهو اسم مجهول عام غامض ،
وذلك فى فترة انحلال الحضارة اليونانية الرومانية .

Joannes Philoponus : de Aeternitate mundi contra. (١)
Proclum. Edit. Hugo Rabe. Lipsiae, B.G. Teubner, 1899.

لكن تأثر الغزالي إنما هو بالصياغة وطريقة المناجاة ، فالكتاب كان بمثابة نموذج أدبي يوناني عارضه الغزالي بنموذج إسلامي من نفس القلب ، وتكرر فيه أحياناً نفس المعاني : لكن الغزالي حرص كل الحرص على أن يصبغه بالصبغة الإسلامية القرآنية ، نظراً إلى أنه لعله اشم في نمودجه أن روحه نونانية وثنية وإن كانت زاهدة رفيعة السمو الروحي . وإن القارئ لهذا الفصل في كتاب « الإحياء » للغزالي ليدعشه هذا القلب الذي صبت فيه عباراته ، إذ لا نجد هذا القلب عند كاتب إسلامي آخر قبل الغزالي ولا بعده : فلتنظر في التشابه بين هذا الفصل من « الإحياء » وبين كتاب « معاذلة النفس » المنسوب إلى هرمس .

فلاحظ أولاً أن العنوانين متشابهان : فالغزالي يقول : « في توبيخ النفس ومعاتبتها » ، وعنوان كتاب هرمس هو : « معاذلة النفس » .

وكلا الفصلين — أعني فصل الغزالي ورسالة هرمس — مقسم إلى فقرات كل فقرة منها تبدأ بقوله : « يا نفس ! » ، وتكرر أحياناً كثيرة في سياق الفقرة ، بقوله : « يا نفس » ، أو « أيها النفس » .

فالغزالي مثلاً يقول في مطلعها : « يا نفس ! ما أعظم جهلك ! تدعين الحكمة والذكاء والفطنة ، وأنت أشد الناس غباوة وحمقاً . . . يا نفس ! لو واجهك عبد من عبيدك بل أخ من إخوانك بما تكرهينه ، كيف كان غضبك عليه ومقتك له ! فبأي جسارة تتعرضين لمقت الله وغضبه وشديد عقابه ؟ . . ويحك يا نفس ! كأنك لا تؤمنين بالحساب وتظنين أنك إذا مت انفلت وتخلصت ؟ وهيات . . فإن كنت يا نفس قد عرفت جميع ذلك وآمنت به فمالك تسوفين العمل والموت لك بالمرصاد ؟ . . فإذا كنت أيها النفس لا تفهمين هذه الأمور الجلية وتركنين إلى التسويف ، فما بالك تدعين الحكمة ، وأية حماقة تزيد على هذه الحماقة ؟ . . يا نفس ! أما تستعدين للشقاء بقدر طول مدته فتجمعين له القوت والكسوة والخطب وجميع

الأسباب . . . أفتظنين أيتها النفس أن زمهرير جهنم أخف برداً وأقصر مدّة
من زمهرير الشتاء . . . ويحك يا نفس ! انزعى عن جهلك وقيسى آخرتك
بدنياك . . . إن كنت تعتقدين في نفسك العقل والدكاء ، يا نفس ما أعجب
أمرك وأشدّ جهلك وأظهر طغيانك . . . ولعلك يا نفس أسكرك حب
الجاه . . . فكيف تبيعين يا نفس ما يبقى أبد الآباد بما لا يبقى أكثر من
خمسين سنة ١٩ . فإن كنت يا نفس لا تتركين الدنيا رغبة في الآخرة لجهلك
وحى بصيرتك فإياك لا تتركينها ترفهاً عن خسة شركائها وتنزهاً عن كثرة
غباؤها ١٩ . ويحك يا نفس ! قد أشرفت على الهلاك واقترب الموت وورد
التنذير . فمن ذا يصلى عنك بعد الموت ، ومن ذا يصوم عنك بعد الموت ، ومن
ذا يترضى عنك ربك بعد الموت ؟ . . أما تعلمين يا نفس أن الموت موعذك
والقبر بيتك والتراب فراشك والدود أنيسك والفزع الأكبر بين يديك .
أما علمت يا نفس أن عسكر الموتى عندك على الباب ينتظرونك وقد آلوا على
أنفسهم كلهم بالإيمان المغلظة أنهم لا يرجعون من مكانهم ما لم يأخلوك معهم ؟
أما تعلمين يا نفس أنهم يتمنون الرجعة إلى الدنيا يوماً ليشغلوا بتدارك
ما فرط منهم ؟ . . يا نفس ! إن المذنب أنثى من العذرة ، وإن العذرة
لا تطهر غيرها ، فلم تطمعين في تطهير غيرك وأنت غير طيبة في نفسك ؟ !
ويحك يا نفس ! لو عرفت نفسك حق المعرفة . . . ويحك يا نفس
ما أغدرك ! ويحك يا نفس ما أوقحك ! ويحك يا نفس ما أجهلك وما أجزأك
على المعاصي ! ويحك كم تعبدنين فتتفضين ! ويحك كم تعبدنين فتتغدين !
ويحك يا نفس أتشتغلين مع هذه الخطايا بعجارة دنياك كأنك غير مرتجلة
عنها ! أما تنظرين إلى أهل القبور . . . ويحك يا نفس أما لك بهم عبرة ؟ !
أما لك إلهم نظرة ؟ . . احلوى أيتها النفس المسكينة يوماً إلى الله فيه على
نفسه ألا يترك عبداً أمره في الدنيا ونهاه حتى يسأله عن عمله . . . دقيقه
وجليله ، سره وعلايته ، فانظري يا نفس بأى بدن تقفين بين يدي الله وبأى
لسان تجيبين . . . واعلمي يا نفس أنه ليس للدين عوض ، ولا للإيمان

بدل . . . فاتعظي يا نفس بهذه الموعظة واقبلي هذه النصيحة ، فإن من أعرض عن الموعظة فقد رضى بالنار ، وما أراك بها راضية ، ولا لهذه الموعظة واعية .

وبالمثل نجد كتاب « معاذلة النفس » المنسوب إلى هرمس قد صيغ كله على هذا النمط والأسلوب ، فكل فقرة فيه تبدأ بقوله : « يا نفس » ، ولكن فقراته قصار نوعاً عن فقر الغزالي . ولنورد من فقرات هرمس ما يتفق مع المعاني التي وردت في فقرات الغزالي .

فن المعاني البارزة في كلام الغزالي : أن النفس منساقة إلى الهلكة ولا تتعظ ، ومن هنا التشاؤم في عباراته . وهرمس يقول في هذا المعنى : « يا نفس ! حتى متى ، وإلى متى أنا سائق لك إلى طريق المنفعة والنجاة إلى ولك فلا تنساقين ، وأنت سائقة إلى إلى طريق الهلكة والمضرة إلى ولك فلا أنساق معك ؟ . . يا نفس ! ما أنت منصفة ولا عادلة ولا عاقلة » (ص ٨٣) : وقال : « يا نفس ! إني لأتأمل حالك فيطول تعجبي منه ! تظهرين بالقول أنك زاهدة في الشقاء والأحزان ، وأنت بالفعل راغبة فيها وملازمة لها ، ومغايبة لأهلها عليهما » (ص ٩٥) وقال أيضاً : « يا نفس ! كل مكروه أصابك وأنت في عالم الكون فتعيني أن سببه وأصله هو من قبلك ومن حيث خطوك وزلللك » (ص ٩٩) .

ومن المعاني البارزة عند الغزالي أيضاً الرغبة عن الدنيا ووجوب التخلي عنها . وهذا نجده في كلام هرمس في قوله : « يا نفس ! ليس الزهد في الدنيا ترك تزويقها وإصلاحها مع الرضا بالمقام فيها . وإنما الزهد التام الرضا بالتحول عنها والاشتياق إلى النقلة منها . وكذلك يا نفس : ليس الزهد في عالم الطبيعة ترك لذاته وشهواته مع الرضا بالمقام فيه ، وإنما الزهد بالحقيقة شدة الشوق إلى مغارقه والراحة منه ومن معاندته ومضادته واختلافه وظلمته ، فينبغي لك يا نفس أن تعتقدي الشوق إلى الموت الطبيعي والرضا به . . أليس تعلمين

يا نفس أن بالموت الطبيعي تنتقلين من الضيق إلى السعة ، ومن الفقر إلى الغنى ، ومن الحزن إلى السرور ، ومن الخوف إلى الأمن ، ومن التعب إلى الراحة ومن الألم إلى اللذة ومن المرض إلى الصحة ومن الظلمة إلى النور ؟ »
ولكن هذا التشابه الواضح في الصياغة وفي بعض المعاني البارزة يجب ألا يفسينا الفارق بين الكاتبين .

فهرمس (المنحول طبعاً) يستخدم العبارات الفلسفية الأفلاطونية المحدثه كثيراً في كلامه مثل العقل وكونه للنفس كالأب ، والطبيعة وكونها كالزوجة ، وكلامه عن دار المحسوسات ودار العقولات ، وأن النفس سجن للبدن ، والجوهر الصوري . . يدخل في الاصطلاحات الأفلاطونية المحدثه . أما الغزالي فكلامه بسيط مستمد من معاني القرآن وعباراته دون إدخال أى اصطلاح فلسفى ، كما هو شأنه في كتاب « الإحياء » كله لأنه يتجه به إلى عامة الناس . ولهذا نستطيع أن نقول على وجه العموم إن الغزالي إنما تأثر بالروح العامة ثم بأسلوب الكتابة في رسالة « معاذلة النفس » لهرمس ، وفيما عدا ذلك يدخل جل بل كل كلامه في الإطار الإسلامى الخالص ، خصوصاً وليس في رسالة هرمس أدنى إشارة إلى حساب وعقاب وآخرة ، بينما الغزالي يحرص كل الحرص على توكيد هذه المعاني في معانيته للنفس بتخويفها بها لزعجها . ومن هنا كان من الممكن استخراج فلسفة واضحة المعالم بادية الأسارير من رسالة هرمس ، أما من فصل الغزالي في « الإحياء » فلا نكاد نستخرج غير جمل مؤثرة في الوعظ . لكن ليس لنا أن نقوم بالتقويم بين الاثنين ، لأن هدف كليهما ، والجمهور الذى يتجه إليه كلاهما — مختلف .

٣ — « مشكاة الأنوار » للغزالي و « تساعات » أفلوطين :

وهنا نصل إلى الموضوع الثالث في هذا البحث وهو تأثير الغزالي بأفلوطين في نظرية النور التى عرضها في « مشكاة الأنوار » ، خصوصاً في الفصل الأول منها وهو « في بيان أن النور الحق هو الله تعالى ، وأن اسم النور لغيره

مجاز محض لا حقيقة له . وهذا الرأي قد قال به قبل ذلك بعض الباحثين ، خصوصاً فنسنتك في مقال^(١) له بين فيه أن هذا الفصل ليس إلا عرضاً فضفاضاً paraphrase للفصل الخامس من التساع الرابع من « تساعات » أفلوطين (ج ٤ ص ١٥٤ - ١٦٧ من نشرة وترجمة برييه ، باريس سنة ١٩٢٧) ، وعنوانه : في الإبصار "H peri theōseōs". وقال فنسنتك إنه لا بد أن يكون الغزالي قد قرأ ترجمة هذا الفصل الخامس من التساع الرابع ومنه استمد كلامه في الفصل الأول من « مشكاة الأنوار » (ص ١١٢-١٢٧ من طبعة القاهرة سنة ١٩٣٤ ضمن : « الجواهر الغوالي من رسائل الإمام حجة الإسلام الغزالي » طبع محيي الدين صبري الكردي) ، أو خلاصة له .

لكن الدليل الكتابي على ترجمة هذا الفصل كان قد أعوز الباحثين ، مما جعل فرض فنسنتك بمعزل عن التأييد . غير أننا عثرنا على هذا الدليل الكتابي في المخطوط رقم ٥٣٩ مارش شرقي في مكتبة بودلي بأكسفورد ، الذي يحتوي على شذرات نسبت إلى « الشيخ اليوناني » ، وهذه الشذرات قسم منها مأخوذة من الفصل الخامس من التساع الرابع ، هذا الذي يعنينا هنا . وقد فسرنا هذه الشذرات في كتابنا « أفلوطين عند العرب » ، ص ١٨٩ - ١٩٢ (القاهرة سنة ١٩٥٥) . وبهذا ثبت بالدليل القاطع أن الفصل الخامس من التساع الرابع لأفلوطين قد ترجم ملخصاً إلى العربية وشطر كبير منه مترجم حرفياً كما في أصل أفلوطين .

- بيد أننا نرى أن فنسنتك يغالي حين يقول إن الفصل الأول من « مشكاة الأنوار » ليس إلا « ملخصاً فضفاضاً للفصل الخامس من التساع الرابع لأفلوطين » . ذلك أن أفلوطين في هذا الفصل يقصر كلامه على الرؤية والإبصار ، فيتحدث عن طبيعة الوسط القائم في مجال الرؤية بين العين والشيء

(١) أشار فنسنتك إلى هذا الرأي أولاً في كتابه La Pensée d'Al-Ghazzâli (١٩٠٤) ، أما المقال المذكور فنشره في Semietische Studien uit de Nalatenschap van A.J. Wensinck, Leiden 1941, pp. 192-212.

المبصر ، فيقول إن هذا الوسط هو النور ، والنور نوران : نور باطن في العين ، ونور في المصدر المضيء ، وبينهما نور الوسط الذي يربط بينهما . ولكن أفلوطين يستبعد كل الفروض التي تسند إلى الوسط حوراً في الإبصار ، ويقول إن الإبصار إنما يرجع إلى فعل مباشر من الشيء المبصر على البصر ، مستقلاً عن تأثيره في الوسط . ولهذا يقول في الترجمة العربية : « والبصر لا يحتاج في مثله المحسوس إلى الهواء المتوسط بينه وبين المحسوس ، بل إنما يحتاج إلى الضوء فقط » (ص ١٩٢) .

أما الغزالي فإنه في هذا الفصل الأول من «مشكاة الأنوار» لا يعنى بنظرية الإبصار والوسط ، بل غرضه الرئيسي هو أن يقول إن النور يطلق بالاشتراك على نور البصر وعلى نور العقل أو البصيرة ، وإن الثاني أحق من الأول باسم النور ، لأن « نور البصر موسوم بأنواع من النقصان منها أنه يبصر غيره ولا يبصر نفسه ، ولا يبصر ما بعد منه ولا ما قرب جداً ، ولا يبصر ما هو وراء حجاب ، ويبصر من الأشياء ظاهرها دون باطنها ، ويبصر من الموجودات بعضها دون كلها ، ويبصر أشياء متناهية ولا يبصر ما لا نهاية له ، ويغلط كثيراً في إبطاره فيرى الكبير صغيراً ويرى البعيد قريباً والساكن متحركاً والمتحرك ساكناً . فهذه سبع نقائص لا تفارق العين الظاهرة » ، بينما في قلب الإنسان عين تدرك هذه الأمور وتخلو من تلك النقائص ، وهي التي يعبر عنها تارة بالعقل وتارة بالروح وتارة بالنفس الإنساني ، فهذا أولى بأن يسمى نوراً من العين الظاهرة لرفعة قدره عن النقائص السبع :

١ - فالعين لا تبصر نفسها ، بينما العقل يدرك غيره ويدرك نفسه .

٢ - والعين لا تبصر ما قرب منها قريباً مغرطاً ولا ما بعد ، بينما العقل يستوى عنده القريب والبعيد .

٣ - والعين لا تدرك ما وراء الحجاب ، بينما العقل يتصرف في العرش والكرسي وما وراء حجاب السموات وفي الملاء الأعلى والمملوكوت كتصرفه في عالمه الخاص به .

٤- والعين تدرك من الأشياء ظاهرها وسطحها الأعلى دون باطنها ،
والعقل يتغلغل إلى بواطن الأشياء وأسرارها ويدرك حقائقها
وأرواحها ويستنبط أسبابها وعللها .

٥- والعين تبصر بعض الموجودات ، أما العقل فمجاله كل الموجودات .

٦- والعين لا تبصر ما لا نهاية له ، بينما العقل يدرك اللانهايات .

٧- وأخيراً العين تغلط في الرؤية أما العقل فإنه إذا تجرد من غشاوة
الوهم والخيال فلا يتصور أن يغلط بل يرى الأشياء على ما هي عليه .
والنتيجة لهذا كله أن العقل أولى باسم النور من العين ، إلى درجة
يصح معها أن يقال إن العقل هو الذي يستحق اسم النور، لا العين .

وإذا كان ما يبصر نفسه وغيره أولى باسم النور ، فإن ما يبصر به غيره
أولى من هذا باسم النور من الذي لا يؤثر في غيره أصلاً ؛ ولهذا فإن الذي
يؤثر في غيره أيضاً أخرى أن يسمى سراجاً منيراً لفيض أنواره على غيره ،
وهذه الخاصة توجد للروح القدسي النبوي إذ تفيض بواسطته أنوار المعارف
على الخلق ، وبهذا يفهم تسمية الله النبي محمداً سراجاً منيراً . وهناك أنوار
سماوية ، وأخرى أرضية ، وتترتب بحيث يقتبس بعضها من بعض : فالأقرب
من المنبع أولى باسم النور لأنه أعلى مرتبة ، بيد أنها لا تتسلسل في ترتيبها
التصاعدي إلى غير نهاية بل ترتقى إلى منبع أول هو النور لذاته وبذاته ،
ليس يأتيه نور من غيره ومنه تشرق الأنوار كلها على ترتيبها ؛ واسم النور
أحق به وأولى من كل ما عداه ، بل اسم النور على غير النور الأولى مجاز
محض ، إذ كل ما سواه فهو من حيث ذاته لا نور له ، بل نوره مستعار من
غيره ، ولا قوام لنورانيته المستعارة بنفسها ، بل بغيرها . ولهذا فإن النور
الحق هو الله تعالى .

ولما نجد بنور نظريات الغزالي هذه لا في الفصل الخامس من التساع
الرابع ، بل في الفصل الخامس من التساع الخامس ؛ وهذا الفصل الأخير

قد ورد ملخصاً في رسالة العلم الإلهي المنسوبة إلى الفارابي والتي هي في الحقيقة ليست إلا مقتطفات من التساع الخامس من تساعات أفلوطين ، وقد نشرنا هذه الرسالة في « أفلوطين عند العرب » وبهذا أصبح من المؤكد أنه لا بد أن يكون الغزالي قد تأثر بها في حديثه هنا عن نور العقل . فقد ورد في هذه الرسالة ما يلي : « إن أول فعل الفاعل الأول العقل : والعقل إنما هو ضوء سائح من ذلك الجوهر الكريم كما يسبح ضوء الشمس على الأشياء من الشمس فعلى هذا ابتدع الفاعل الأول الأشياء العقلية كلها . . إن الأشياء العقلية ضوء من ضوء ذلك العقل . الضوء باق في الأشياء العقلية غير مباین لها ولا هي هو ، بل هو غيرها » (ص ١٧٥) . وقال أيضاً بعد ذلك : « لما أراد الفاعل الأول إبداع الأشياء أبداع العقل الذي هو ضياء من ضوئه ، ثم أبداع العقل الحسي ، وهو ضياء من ضوء العقل » . وهذه المواضع التي أوردناها تناظر خصوصاً البندين السابع والثامن من الفصل الخامس من التساع الخامس وهي فعلاً التي يمكن أن يكون الغزالي قد تأثر بها في الفصل الأول من « مشكاة الأنوار » ، لا كما زعم قنسنك من أن الغزالي لخص في هذا الفصل الفصل الخامس من التساع الرابع . وما كان لنا أن نصل إلى هذه النتيجة قبل أن نكتشف أن البندين السابع والثامن من الفصل الخامس من التساع الخامس لأفلوطين قد ترجم إلى العربية ، ترجمة نشرناها في كتابنا « أفلوطين عند العرب » .

ولكن أصالة الغزالي مصونة إلى حد غير قليل في هذه الفروق والتفريعات التي أقامها بين نور البصر ونور العقل ، وفي ربطه بين نظرية النور الأفلاطونية المحدثه وبين الآية الكريمة في سورة النور : « الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء » .

صحيح أنه لم يضيف شيئاً من الناحية الفلسفية بهذا الربط ، ولكنه كان في ذلك مخلصاً للمنهج الذى اتخذه لنفسه ، وجعله رسالته الفكرية ، ألا وهو تبرير وجود النظريات الفلسفية الحققة في الدين .

والواقع أننى أرى أن الغزالي في المرحلة الأخيرة من حياته ، إنما جعل رسالته الفكرية هي استخدام هذا المنهج ، استخداماً قد يضطره أحياناً إلى البعد عن المصطلحات الفلسفية التي جرى بها الاستعمال ، حتى تبدو أقرب إلى المعاني الدينية أو النصوص القرآنية .

لقد فعل الغزالي هذا في أظهر صورة في كتابه « القسطاس المستقيم » ، فقد أراد في هذا الكتاب أن يستخرج أصول الأقيسة المنطقية من القرآن ، حتى يستطيع أن يقول إنه تعلم الموازين من القرآن ثم وزن بها جميع المعارف الإلهية فوجدها جميعاً موافقة لما في القرآن . واضطر من أجل هذا إلى تغيير أسماء الاصطلاحات المنطقية ، فبدلاً من أن يقول الشكل الأول من أشكال القياس الحملى قال : الميزان الأكبر من موازين التعادل ؛ وبدلاً من الشكل الثاني قال : الميزان الأوسط ؛ وبدلاً من الشكل الثالث قال : الميزان الأصغر وبدلاً من القياس الشرطي المتصل قال : ميزان التلازم ؛ وبدلاً من القياس الشرطي المنفصل قال : ميزان التعاند . وفيما عدا هذا لم يأت الغزالي تحت هذه الأسماء بأى جديد بخلاف ما هو معروف في كتب المنطق ، مع اعترافه بأن هذه الأسماء التي وضعها لا تتفق مع الاصطلاح الجارى به الاستعمال .

ويقول صراحة ، حينما سأله مخاطبه من أهل التعليم : « هذه الأسماء : أنت ابتدعتها ، وهذه الموازين أنت انفردت باستخراجها — أم سبقت إليها ؟ » فأجاب الغزالي : « أما هذه الأسماء فإني ابتدعتها ، وأما الموازين فأنا استخرجتها من القرآن ، وما عندي أنى سبقت إلى استخراجها . ولها عند مستخرجيها من المتأخرين أسماء آخر سوى ما ذكرته ، وعند بعض الأمم السابقة على بعثة محمد وعيسى — صلى الله عليهما وسلم — أسماء أخرى كانوا

قد تعلموها من صحف إبراهيم وموسى عليهما الصلاة والسلام . ولكن بعثني على إبدال كسوتها بأساى أخرى غير ما سموها به ما عرفت من ضعف قريحتك وطاعة نفسك إلى الأوهام » (« القسطاس المستقيم » ص ١٧٥ : القاهرة سنة ١٩٣٤ م ضمن مجموعة : « الجواهر الغوالي من رسائل الإمام حجة الإسلام الغزالي ») .

وهذا نص فريد وفي غاية الأهمية لأنه يدلنا أولا على أنه غير الأسماء ليقربها إلى أذهان العامة ، فهو إذن يقرب الفلسفة إلى عامة الناس بللباسها ثوبا دينيا .

وهو ثانياً — وهذا هو الأهم — يقرب الفلسفة من الدين بأن يقول بحجة مشهورة قال بها فيلون اليهودى والقديس أوغسطين من قبل ، وهى أن الفلسفة اليونانية مأخوذة عن صحف إبراهيم وموسى ، تعلمها حكماء اليونان من صحف إبراهيم وموسى وأعطوها أسماء أخرى . ولأول مرة نجد لدى مفكر مسلم هذا الرأى الذى كان يظن من قبل أنه لم يقل به إلا فيلون اليهودى ثم القديس أوغسطين . ولا نعلم أنه ترجم شىء من آثار هذين إلى العربية حتى تقوم مظنة تأثير منهما فى الغزالي . وإنما الغزالي بثاقب بصيرته قال بهذا القول الذى شاركه فيه علان كبيران فى دينين سماويين آخرين ، مما يحقق القول بأن العقول الكبرى تتلاقى .

*

وهكذا نرى الغزالي قد تأثر فى هذه الموضوعات الثلاثة على الأقل بالفلسفة اليونانية تأثراً ظاهراً قوياً فى المرحلة الأخيرة من حياته ، تلك المرحلة التى بدأت فى سنة ٤٨٨ هـ وفيها أظهر انصرافه عن الفلسفة وكفره بالفلاسفة : والواقع أنه بقى — رغم كل ما بذله — فى بطون الفلاسفة ولم يقدر أن يخرج منها كما قال أبو بكر ابن العربى وما تظاهر به من طعن فى الفلسفة ، لم يكن يقصد به الطعن إلا فى الظاهر ، ابتغاء التقريب بينها وبين الدين حتى يستطيع أن يجعل الفلسفة مقبولة فى رحاب الدين السنى ؛ وما نراه من تغييره

للاصطلاحات إنما قصد منه أيضاً إلى هذا التقريب ، ولم يكن قصده أبداً إلى صرف أهل الدين عن الفلسفة ، بل بالعكس رعى إلى جعلها مقبولة لديهم . ومن هنا التناقض الظاهر في موقفه .

وقد صدق ابن تيمية بنظره الثاقب ، رغم ضيق أفقه ، في الكشف عن هذا التناقض في موقف الغزالي ، حين قال ابن تيمية في كتابه « موافقة صحيح المتيقن لصريح المعقول » إن الغزالي في « التهاوت » كان يقابل كلام الفلاسفة تارة بكلام المعتزلة ، وتارة بكلام الكرامية ، وتارة بكلام الواقعية ، وتارة بكلام الأشعرية « وصار في البحث مع الفلاسفة إلى مواقف غايته فيها بيان تناقضهم ، « وإذا ألزموه تناقضه فر إلى الوقف » . وتفسير هذا أن الغزالي لم يكن يقصد القضاء على الفلسفة ، كما لم يقصد التمسك بمواقفهم كلها ، وإنما أراد التقريب بين موقف المتكلمين وموقف الفلاسفة ، ولم يتخذ موقفاً موحداً في الرد ، لهذا فإنه لم يضرب الفلاسفة بالمتكلمين فحسب ، بل ضرب المتكلمين أيضاً بعضهم ببعض . ولما أخذ في طريق التصوف بقي متأثراً بالفلسفة ، خصوصاً بعد أن مر بالفترة الأولى من فترات التصوف ، ولكن هذه الفلسفة التي أثرت فيه هي الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، بعد أن كان في طور اشتغاله بالفلسفة من سنة ٤٨٤هـ إلى سنة ٤٨٧هـ متأثراً بأرسطو والمشاوية اليونانية والإسلامية على السواء .

ولهذا نستطيع أن نقرر بكل اطمئنان أن الغزالي لم يهجر الفلسفة إلا ليتحول إلى فلسفة أخرى ؛ لقد هجر فلسفة أرسطو وأتباعه اليونانيين والمسلمين ، ليتحول إلى فلسفة أفلوطين والأفلاطونية الحديثة بعامة ، وظل لهذه الأخيرة مخلصاً حتى آخر عمره .

وهنا قد يتساءل المرء : وما الجديد إذن في الغزالي ؟

والجواب واضح وهو أن الجديد في الغزالي هو (أولاً) ربطه بين الفلسفة الأفلوطينية ، وبين العقائد الإسلامية بتأويل للآيات القرآنية على نحو يقرب بين الاثنين .

و (ثانياً) إبرازه لهذه الآراء الأفلاطونية المحدثه في ثوب إسلامي خالص ،
يبدو أنه مستمد من القرآن والسنة استمداداً خالصاً لا أثر فيه لأي موثر غير
إسلامي .

و (ثالثاً) ما أتى به ، خصوصاً في « مشكاة الأنوار » التي أعدها أعظم
كتبه من الناحية الفلسفية ، من تفصيلات وتحليلات ربطها بالقرآن والسنة
أوثق ارتباط ، واستنباط لنتائج وأفكار كانت كامنة في الأفلاطونية المحدثه ،
واستطاع هو إبرازها وتوفيقها حقها من التحليل .

وقد استطاع الغزالي بهذا الربط الوثيق ، بل المزج والتفاعل بين الفلسفة
اليونانية وبين العقائد الإسلامية متمثلة في الكتاب والسنة ، أن يعطي للفلسفة
حق المواطن الكامل في داخل الثقافة الإسلامية .

— ٩ —

الدكتور م. عيسى الدين

مِفْهُومُ الْحُبِّ عِنْدَ الْغَزَالِيِّ
مع إشارة خاصة إلى الحب الإلهي

**AL-GHAZZALI'S CONCEPTION OF LOVE
WITH SPECIAL REFERENCE
TO THE LOVE OF GOD**

by
M. Umaruddin

AL-GHAZZALI'S CONCEPTION OF LOVE WITH SPECIAL REFERENCE TO THE LOVE OF GOD

Love is the informing principle of al-Ghazzâlî's system of thought. It is the end of Man's highest striving, the culmination of his progress, the completest realisation of his being, the propelling force behind all his activity, and the spirit that pervades all his relations. It is the essence of religion, the chief good of ethics, the highest experience of the mystic, and the end of all science and philosophy.

Love is defined by al-Ghazzâlî as the inclination of the subject towards a pleasure giving object, while hate is aversion to an unpleasant object. The knowledge of the object is essential condition of the generation of either love or hate. Knowledge precedes love and determines its intensity. Shahâbuddin Suhrawardî Maqtûl (1191 A.D.) has very clearly explained, in his *Mûnis al-Ushshâq*, the relation between love and knowledge. Knowledge generates affection which develops into love. Love is thus the pinnacle or climax of affection. In its most developed form love is termed 'Ishq'.

Al-Ghazzâlî's penetrating analysis leads him to discover four causes of love, all of which are found to be present, in their most effective form, in the case of man's love for God.

The first cause of love is inherent in the life process itself, whose preservation and perfection are dearest to us. We love everything that conduces to the continuity and well-being of our life, and hate whatever threatens it. Life forms the basis of pleasure, but pleasure does not furnish the reason for its being loved. Life is good in itself. However, Al-Ghazzâlî considers pleasure an essential ingred-

ient of a perfect life, and therefore, a necessary element in the motivation of love.

The **second cause** of love relates to the sources of benefits that accrue to us. We love our benefactor because of the benefits that we receive from him. This is a form of self-love. A person does not love his benefactor for his own sake as he loves his own self. His love for the benefactor may consequently vanish when the benefits cease even if the benefactor be still alive. It is more, or less directly proportionate to the urgency of person's need for the benefits needed by him.

The **third cause** of love is beauty or excellence. Beauty is loved for its own sake, as also are the excellences of character and intellect, which are internal forms of beauty. Beauty, whether external or internal, is harmony and perfection. An object is beautiful in so far as it has realised its inherent harmony and perfection. In the spheres of character and intellect beauty is thus identical with virtue.

The **fourth** and the last cause of love is the affinity between two souls. Apart from any consideration of utility or excellence mere likeness or similarity stimulates love, which becomes very powerful in good souls.

All these causes may be easily demonstrated to be present in man's love for God. Love of God is due to the inclination of man's heart towards Him, because experience of His Being is the source of man's greatest pleasure. Such love, too, has its pre-requisite, the love of His Being and its intensity is in proportion to the extent of such knowledge.

If one loves his being, he must love God who has created it. Man is absolutely dependent on God not only for the initial act of creation, but also for the perpetual maintenance of his life. Like everything in the universe, man is a non-being, existing only by virtue of the divine element in him.

Again, if one loves one's benefactor, one must love God who is the real benefactor and the sole cause of every

benefit received by one. As the real agent of every act, all benevolence, whatever may be its apparent source, directly proceeds from Him. Moreover, benevolence in the real sense can only be attributed to God. Human benevolence which is not motivated by the expectation of any material or social advantage may nevertheless have as its origin the hope of a good reward in Heaven. Only God's benevolence is perfectly disinterested and consequently true benevolence.

If beauty or excellence is the cause of love, then God should be the object of our deepest love, since He alone is the most beautiful and the most perfect. Every perfection, whether of being or of attribute, is possessed by Him in the highest degree. Rather, He alone truly exists, and possesses the qualities of true Wisdom, Power, Goodness and Beauty.

The final reason for the love of God is the affinity that exists between the human soul and the Divine. The soul of man is a part of the Divine Soul, and this divine aspect is the basis of every excellence that man has. Thus all the four causes of love having been shown to exist in the case of our love for God, the possibility of His love is vindicated and its necessity perfectly established.

Love of God, however, is very intimately related to His knowledge and is not a mere consequence of it. Al-Ghazzâlî's love is not only an emotion, it is the highest form of cognition as well. Both emotion and cognition are united here and transformed into a higher unity of experience which satisfies equally the deepest urges of both intellect and feeling. Love of God is the highest response of the total personality of man, and is consequently the fullest realisation of his being. And the experience of God, as the highest object of knowledge and emotion, constitutes the perfect happiness. Love of God, like all love, generates the desire to possess Him, and to be one with Him. Such love, therefore, is the unique experience of the mystic.

The doubt that some minds harbour with regard to the possibility of man's love towards God is caused by lack

of understanding of the nature and causes of love. The Qur'ân lays the greatest emphasis on the importance of man's love for God. "Those who believe", it pronounces, "are stauncher in their love for Allâh" (Q. 11. 165). The Prophet is also explicit in his saying : "No one will be a true believer till God is dearer to him than all else." (Ihyâ', Vol. IV. 253).

But if such is the nature of our love for God, why do most people not love Him, or show that devotion and intensity which such love should inspire ? According to Al-Ghazzâlî there are two reasons for this. First, men are ignorant of God. Since God is not fully accessible to the common faculties of cognition, people have a very dim idea of Him. Unless one knows Him well, one cannot love him. Secondly, the heart of man is commonly filled with the love of the transient, the baser material objects and wordly things. The love of the ONE cannot enter the heart that is occupied by the love of the many. But these factors mutually condition and enforce each other; the more one is ignorant of God, the more he loves other things; and the more he loves other things the less he is capable of knowing Him.

The cause of indifference to God having been thus discovered, the method of cultivating the love of God becomes manifest. It consists in purging the heart of the love of all things other than God, and then waiting for the Divine Light to illuminate the whole reality. It would unite the soul with the Eternal Being.

Knowledge of God and love of His being constitute one process. The first stage of this knowledge consists in knowing His commands, the Shari'at, and studying His works and creation through observation and reason. This knowledge, if properly gained, convinces one of the reality of God, and of the life hereafter and leads to the organisation of life according to the rules of His Shari'at. The function of 'Shari'at is to purify the heart. Morality is a means to the achievement of self purification. All virtues, like temperance, courage, wisdom and justice are means

for polishing the soul. Human soul is basically good, and is completely unpolluted and unhampered by any original sin or fall. Evil is a later growth, and ignorance is forgetting; both blacken the heart and dim its spiritual light. The purpose of all action is to clean the heart of all impurities and equip it with all sorts of virtues. The various stations of the mystics that precede the highest experience, e.g., patience, abstinence, and trust, mark the gradual progress of the devotee in his striving for self purification.

When the heart is thus purified and embellished with virtues, one has to concentrate on God in perpetual contemplation and constant recollection, begging and waiting till God reveals Himself to him. This revelation is exclusively a matter of the grace of God. As *al-Nûrî* has said, "the guide to God is none but God". (Doctrines of the Sûfis, *al-Qalabadhi*, tr. J.A. Arberry, 1947). This highest experience is attained through the spiritual light of the heart, through the intuitive faculty of man. In contradistinction to reason that comprehends only the finite, and that too piecemeal, intuition grasps the reality as a whole. It is infinite like the reality that it takes hold of. Though this experience as intuitive and infinite, may be sharply distinguished from the rational experience, yet *Al-Ghazzâlî* considers it the higher development of reason. Intuition and reason, both being the faculties of the heart, complement each other in their functions. It is this organic relation between the two that goes to explain *al-Ghazzâlî's* idea that the knowledge of God is a continuous process. Nevertheless, this highest experience being essentially intuitive, can at best be only symbolically described, it can never be rationally interpreted. "The Gnostics of God", as *Ibnul-'Arabî* said, "cannot impart their feelings to other men; they can only indicate them symbolically to those who have begun to experience the like." (Mystics of Islâm, Nicholson R.A.P. 103).

In this highest experience of God the devotee sees nothing other than God; all multiplicity is dissolved into the all-comprehending One; even the individuality of his self is altogether forgotten. This, however, does not mean

that the identity of the finite beings is completely annihilated soul is merged in the Divine. When the devotee returns, al-Ghazzâlî adds, to full consciousness he clearly observes that God is beyond comprehension. Thus the difference between God and his creation is finally retained. This saves al-Ghazzâlî from the complete pantheism to which he so perilously approximates. Al-Ghazzâlî also maintains the reality of the finite selves in a genuine sense, and is far from considering it a mere shadow or illusion.

Love of God necessarily follows this highest intuitive experience, and consequently soars to its possible heights. It is difficult, rather undesirable, to disassociate the love of God from His knowledge in this highest experience. Both are integrally related and can hardly be conceived otherwise. This is the highest point that one can reach in his progress, and is the consummation of his perfection. Ethically, this is the highest good and it is attainable in this life. Al-Ghazzâlî's reason for this is similar to that given by the Greek philosophers. The essence of man, he says, lies in his reason whose function is to know things as they are; and in this knowledge consists his perfection, and true happiness. The highest object of knowledge is God, since He is the supreme Being. Therefore, to know Him would constitute the highest perfection and supreme bliss. Love of God, as a necessary correlate to His knowledge, is an essential element in the highest perfection of man and his complete happiness. As defined earlier, this love is a genuine, emotion, and not another name for cognition. This experience, however, perfect it might be, cannot be completely free from the limitations of this world. In a sense, it is incomplete and the completest knowledge of God is reserved for the next life. Consequently, there is a further stage on the way to perfection that is yet to be attained. This would be possible in the next life, in the Vision of God.

Love is not a one-way affair. One who loves God is also loved by Him. His love of man, however, cannot be conceived on the pattern of human love. God's love is neither an emotion, nor an effort for self-perfection, nor it

is the concomitant of the act of knowing, all this is inconsistent with His eternal knowledge and perfection. God's love of man, as al-Ghazzâlî conceives it, expresses itself by removing of the veil from the heart of a man to enable him to behold His Light, thus bringing him closer to Himself.

He who loves God is completely under His care; He looks after his thoughts, words, and deeds, and keeps him ever on the right path. His thoughts are concentrated on God, and his whole energy directed to Him. The veil between the two is removed, and their wills are identified. Solitude is made dear to him, and he feels His immediate presence. When he imagines of the all-perfect beauty his heart becomes restless, and a yearning (shauq) is aroused in him to know Him more and love Him more ardently.

When he realises the presence of God, he is often overwhelmed by the joy of his proximity (ûns) to HIM and his eyes are set upon that which is revealed to him that moment, and not upon that which is still hidden from him. When he thinks of God's power, or beholds the majesty of His beauty, his heart is filled with awe. A single moment of distraction, causes intense agony and apprehension (Khauf) of losing sight of Him.

He is always pleased with the decrees of the Beloved, and he remains resigned to His will. This resignation (Ridâ) is the highest stage of the love, which he would continue to feel even in Heaven. In this state every suffering is pleasant, since the pain it causes is forgotten in the excessive rapture of the consciousness that it proceeds from the Beloved. In the pleasure of the love of God all pains and sufferings are drowned. This, however, by no means implies any indifference to the evil. To seek protection from them is as much a part of the resignation to the Divine will as bearing them patiently when one is obliged to do so. In the former, one follows the Divine will that is expressed (**Tashrîfî**), and in the latter, the Will that is (**Takwînî**). Prayers, too, are quite consistent with **Ridâ**.

Love of God is the source of all his good acts, of his sympathies and benevolence. It is the moving force behind

all his love and hate. He loves everything, however, insignificant it may be, since it is the work of the Beloved. Even the sinners He loves, as they are His creatures. But he hates their sins as they are disliked by God. All his friendship or enmity is inspired by the love of God, and is regulated according to His commands. Al-Ghazzâlî's conception of friendship is not an extension of self-love as it is with Aristotle; it is rooted in a genuine altruism inspired by the love of God. Love of God, further, is a necessary element in every right motive. What is not inspired by love of God does not deserve to be called right nor does it merit any reward in the life hereafter.

Love of God is a recurring theme with many philosophers, both ancient and modern. It would not be out of place to compare their views on love with those of al-Ghazzâlî.

Plato (374 B.C.) was the first to discuss the idea of love. Before sinking into the body the soul enjoys the contemplation and direct vision of the world of Ideas. After birth into this world of appearance it forgets ideas. The sight of beautiful objects reminds it of the ideal beauty and hence of the world of Ideas. So love is the attraction which the rational soul of a man has for the Ideal Beauty or the world of ideas. Even the emotional love of the beautiful object is the groping of the reason for the idea. From the love of beautiful objects the soul passes to the love of beautiful souls, then to the idea of beauty itself, and ultimately to the knowledge of the Supreme Idea, i.e., God or the Good.

So love, according to him, is implanted in every human soul and is the desire for perfection, or for the Good. As Beauty is identical with Good, so love is also the desire for beauty. On all these points there is marked similarity between Plato's views and those of al-Ghazzâlî. The difference, however, arises about the possession of Good or Beauty. Plato, being primarily a rationalist, conceives it as a rational comprehension, a gazing at an impersonal idea. Al-Ghazzâlî being a mystic considers it a sort of

assimilation, in which the lover is united with the beloved in a higher form of experience. Moreover, Plato makes desire for perfection a cosmic force, impelling everything to its perfection. Al-Ghazzâlî's love, however, is confined to man.

Plotinus (d. 269 A.D.) believes that there is the 'One' the unconditional. It is absolutely simple and its own cause. It is beyond any possible differentiation. It wills ever itself as there is nothing beyond it. The 'One' willing itself, produces or reveals itself as the Nous (the ever productive thinking or the intelligible Cosmos). From the Nous emanates the universal Soul. It is the mediator between Eternity and what becomes Time. Extending itself it leaves its shadow behind which is 'space'. Moving on it evolves Time. Further effluences emanate from the Universal Soul and they are individual souls. Matter is the last emanation. Matter is receptive, all transformable, something not actually existing but ready to receive any form that the Soul desires.

Now the individual soul is a part of the Universal Soul and ultimately proceeds from the 'One'; so it tends to return to the One. In fact it is the Divine part in the individual Soul which wants to return to God. In other words, it is the "Flight of the Single One to the Single One."

Thus, this urge in the individual Soul to return to God may be termed Love of God. The re-union with God involves an indescribable ecstasy but it is not to be obtained through an irrational emotion or a sudden mystic conversion. The soul has to prepare itself through a rigorous moral and intellectual discipline. Then alone can it be able to bear the splendours of the beautiful vision that is revealed to it. In this consists its salvation. Though the moral and intellectual disciplines prepare the soul for the goal, yet the final ecstasy, when it comes to the soul, is something like the aesthetic intuition in which God is revealed as Supreme Beauty.

Thus we see that Plotinus developed further the

Platonic idea of love. In his conception of the unitary experience as suprarational ecstasy (Neo-Platonists, T. Whittaker), granted as a gift of God to the waiting heart, and in his idea of virtues as purification, we discover a greater degree of similarity with al-Ghazzâlî. But positing Nous between the One and the soul. Plotinus made the return of the soul a process taking place through the intervention of the Nous. Al-Ghazzâlî, not recognising this intermediary, made the contact direct and immediate.

St. Augustine (430 A.D.) followed closely in the footsteps of Plotinus but he gave a Christian orientation to the idea of love. That the experience of God is possible only through the spiritual light of the heart; that it is a Divine grace rather than a result of contemplation; that the love of God is the supreme virtue and the source of all virtues; that the highest experience of God would be possible in the next world, in the vision of God — on all these points we find a close agreement between Augustine and Al-Ghazzâlî. However, the idea of the original sin and the consequent fall of the soul to be redeemed only by the faith in Christ, the son of God, that St. Augustine made the essential part of subsequent Christian dogma, could not obviously find a place in al-Ghazzâlî's thought.

Spinoza (1677 A.D.) conceives two aspects in man. He is a part of the universe, one among the many. He is a mode among other modes of the Substance. As such he is thoroughly determined and passive. This is the limited point of view or the point of view of "**imagination**". It is imagination which represents him as a limited being, and makes him passive i.e., acted upon by so many influences in the Universe. It also gives him "the illusion of freedom" i.e. acting upon other things. This situation and this limited and relative point of view gives rise to passions, love, hatred, envy, jealousy, sympathy, pity, etc. But when reason dawns upon man, he understands things truly, and his gaze is fixed on Substance, he sees that Substance is underlying reality of everything and of his own self; everything is happening by the necessity of the Substance. Now the illusion of freedom is gone; and he becomes truly

active because he considers himself one with Substance; now nothing merits hatred or love for him; there are no desires, no yearnings for objects not possessed; nor the will to change the course of nature.

This is the point of view of reason as opposed to imagination. It is the philosophical insight which is the true goal of morality and virtue, for morality and virtue mean nothing but to be strong and active, to be free in the true sense. Man becomes truly free and active and immortal in the realisation that God is his true Substance. When he realises that everything is taking place with the inherent necessity of the nature of Substance he becomes resigned to the determinism of nature. It gives him a disinterested feeling of blessedness and perfect resignation to the Will of God. This whole attitude is called by Spinoza the **intellectual Love of God**. It is different from religious passion for a personal God, because Spinoza's God is not a Person and so He is above passion, beyond hate and love. Moreover, hate and love in ordinary sense, refer to the level of imagination, and God is known not through imagination, but through reason. So He is above love and hatred.

Spinoza's intellectual love of God is then the crown of the minds' perfection. As a thoroughgoing rationalist, he considers the highest experience as a rational comprehension of the eternal order of the Supreme Being. His **Scintiva Intuitiva** is only a form of intellectual cognition, a complete comprehension of the whole of reality in a single rational intuition. Like-wise, his conception of the love of God is merely intellectual; it is not an emotion, but another name for the understanding of one's place in the eternal necessary order of Being, and consequent acquiescence in whatever happens. or al-Ghazzâlî, on the other hand, the highest experience of God is a suprarational intuition, and his love of God is a warm and glowing emotion rather than cool understanding.

Ibn Sina (d. 1027 A.D.) conceives love as identical with attraction for Beauty or Perfection. Indeterminate matter,

impelled by love, rises to higher and higher forms. The tendency of love is to centralise itself, to attain higher and higher degree of unity. In vegetative Soul this unifying and centralising tendency of love is expressed in assimilation, growth and reproduction.

In animal soul the development of temperament marks a still higher stage of unity.

Ibn Sîna, following Plato, conceives love as a cosmic force working in the heart of everything for the realisation of perfection that is its. His love is the desire to approach the Perfect Beauty, to eternally possess the Beloved, as an urge for assimilation of His Being.

In human soul it manifests itself in rational cravings. In short, love is a universal force and all things are moving towards the first Beloved — the Eternal Beauty.

Rûmî (d. 1273 A.D.) agrees with Plato in regarding love as attraction or movement towards Perfect Beauty. But in Plato it is the striving of reason and its highest culmination takes place in philosophical contemplation.

In Rûmî, however, love is concerned not with the intellectual apprehension but with a kind of intuitive assimilation which culminates in mystic ecstasy.

Rûmî follows Ibn Sîna very closely, save that the mystic orientation that Ibn Sîna gave to Plato's doctrine become fully prominent in him. Barring this idea of love as a cosmic force Rûmî's conception of love is in complete agreement with that of Al-Ghazzâlî.

Iqbâl (d. 1938) regards the ultimate Reality as the Supreme Ego the Great I AM. From this Ultimate Ego proceed other egos, the human selves. But in spite of this very intimate and ultimate relationship, the human ego possesses an individuality and personality of its own. God or the Ultimate Ego is also an Individual, the most unique Individual. This is the most fundamental point of Iqbâl's philosophy. He is not prepared to forego or sacrifice either the individuality of God or of the human ego. The ultimate

goal or salvation of the human ego does not consist in losing its identity and merging itself in God but in making itself more and more real through 'Ishq or Love. Love is the attraction of the finite ego towards the infinite ego. But since the nature of the finite ego is essentially practical and the yearning for its self- realisation (becoming more and more real) is inherent in its nature, its love for the Infinite Ego does not consist in losing its identity in God, but in assimilating the Divine attributes and in asserting its reality through moral action and action in conformity with the Divine Will. In fact, love for God and urge for moral perfection are identical in Iqbâl's philosophy (as God is the embodiment of the highest Perfection). So love is the attraction of the ego towards God or towards an Ideal of Perfection. It is at the same time an intuition or direct apprehension of this Ideal. In the face of love no other proof is required for the reality of this Ideal. Love is superior to intellect as it has a yearning to reach the ultimate Reality but cannot reach it. But love brings us to the direct presence of that Reality and produces a most unshakable conviction in us about it. However, intellect is not opposed to love, rather, if properly employed, it helps and prepares the way for it. Thus, in Iqbâl too, we cannot fail to discover agreement on the essential points of Al-Ghazzâlî's conception of love.

Freud (d. 1939) regards love to be of the nature of sexual attraction. Friendship between man and man or between woman and woman, brotherly or sisterly ties between brothers and sisters, even the sacred love between parents and children are nothing but cases of sexual desire for Freud. God, according to Freud, is only a substitute for a father, so love for God would be nothing but a disguised form of love for the father. So love and sex seem to be synonymous terms in Freud. But to make the position of Freud less offensive and absurd we may add that though Freud seems to identify the two concepts yet it would be more proper to say that he does not reduce love to sex (as ordinarily understood) but exalts sex to love. In other words, he widens the scope of the term "Sex" so much that it includes all kinds of love and affection.

Ghazzâlî, too, uses love in a very wide sense. It is, according to him, an inclination towards the pleasant object. But Ghazzâlî passes on from the perceptual pleasantness to the conceptual world and then ultimately to God. In case of Freud love is confined to the sensuous nature of man and is regarded as the basis of all human relations. Ghazzâlî does not confine it to the sensuous nature of man but carries it to the higher spiritual relationships between man and God.

Al-Ghazzâlî was at heart a philosopher, though he fought against a philosophy that pretended to be rational. Like, Kant, he declared that rational metaphysics is impossible. But unlike the German philosopher, he strove all his life for a positive view of reality, which he thought to be realisable only in the mystic intuition. His fundamental approach in which he synthesised reason with intuition, and developed the idea of love, was maintained, in essence, through the subsequent development of Muslim Philosophy. This is the secret of his greatness.

REFERENCES

1. Al-Ghazzâlî, *Ihyâ'-ul-ulûm*, Vol. IV, pp. 252-309; Vol. II. pp. 138-197.
2. Al-Kalabadhi, *Doctrines of Sûfism*, (tr. A.J. Arberry), pp. 47.
3. Armstrong, A.H. *Plotinus*, pp. 13-41.
4. Freud, S. *Collected Works and Lectures on Psychoanalysis*.
5. Gordon Leff, *Medieval Thought*, pp. 13-41.
6. Ibn Sîna, *Resâla-i-'Ishq*.
7. Iqbâl, *Development of Metaphysics in Persia*.
8. Iqbâl, *Reconstruction of Religious Thought in Islâm*, Cf. *Poetical Works*.
9. Inge, W.R., *The Philosophy of Plotinus*, Vol. II.
10. Khalifa 'Abdul Hakîm, *Metaphysics of Rûmî*, pp. 36-48.
11. M. 'Umaruddîn, *Ethical Philosophy of Al-Ghazzâlî*, Part III, pp. 260-278.
12. Nicholson, R.A. *Mystics of Islâm*, pp. 102-119.
13. Plato, *Phaedo*.
14. Plato, *Symposium*.
15. Plotinus, *Enneads*.
16. Shahâbuddîn Suhrawardî *Maqtûl*, Munis al-'Ushshâq (ed. and tr. O. Spies) pp. 24-25.
17. Spinoza, *Ethics*.
18. Rûmî, *Mathnavi*.
19. Sir Frederick Pollock, *Spinoza, His Life and Philosophy*, pp. 181-183; 280-283.
20. Thomas Whittaker, (*The Neo-Platonists*) Ch. IV.

M. UMARUDDIN,

Professor and Head of the Department of Philosophy and Psychology, and Dean, Faculty of Arts, Muslim University, Aligarh.

— ١٠ —

الدكتور زكي نجيب محمود

الْقَصِيدَةُ الثَّانِيَّةُ لِلْأَمِيرِ عَلِّ بْنِ الْغَيْزِ إِلَى

القضية الثانية عشر في الإمام الغزالي

- ١ -

الصوفي شاعر ، سواء أنظم القول أم نثر ؛ فأداة الإدراك عنده هي نفسها أداة الإدراك عند الشاعر ؛ والمعين الذي يستقى منه هو نفسه المعين الذي منه يستقى الشاعر ، والوسيلة التشبيهية التي يستخدمها في أداء ما يؤديه ؛ هي نفسها وسيلة الشاعر .

فأما أداة الإدراك عندها معاً فهي الذوق ، أو هي الحدس الصادق ، أو الرؤية المباشرة التي تواجه الحق مواجهة لا تدع بصاحبها حاجة إلى إقامة البرهان ؛ وأما المعين الذي يستقيان منه معاً ، فهو الذات من باطن ، وعندئذ لا يكون النظر إلى خارج ظاهر إلا بمقدار ما يعين صاحبه على بلوغ صميم ذاته ؛ وأما الوسيلة التشبيهية التي يستخدمها الصوفي والشاعر معاً فهي الألفاظ التي توحى ولا تحدد ، وتحرك ولا تقطع ، ثم هي الصور التي ينحتها صاحبها نمطاً ليمثل فيها الحق وكأنما هو من قبيل الواقع المشهود ؛ فلا عجب أن نرى الصوفي غير مقتصر في تعبيره الوجداني على المضمون الشعري وحده ، بل نراه أحياناً ينصوغ ذلك المضمون صياغة الشاعر في وزن وقافية .

ومن هذا القليل قصيدتان تنسبان إلى الإمام الغزالي ، إحداها هائية ومطلعها :

ما بال نفسي تطيل شكواها إلى الورى وهي ترتجى الله

وعدد أبياتها أربعة وستون بيتاً ؛ والأخرى ثمانية هي التي أتناولها الآن
بالعرض والتحليل ، ومطلعها :

بنور تجلى وجه قلنسك دهشتي وفيك على أن لا خفاً بك خبرتي

وعدد أبياتها ستة وستون وثلاثمائة بيت ؛ وقد تكون نسبة القصيدتين
— أو إحداهما — إلى الإمام الغزالي موضع شك ، برغم الخاتمة التي علق بها
الناشر على القصيدتين ، وهو محيي الدين صبري الكردي ، إذ يقول في تلك
الخاتمة : « طبعنا هاتين القصيدتين (الثانية والهاثية) على نسخة مخطوطة
صحيحة مؤرخة بتاريخ خامس عشر ربيع الآخر سنة ٨٨٢ هجرية . . »
— أقول إن نسبة القصيدتين — أو إحداهما — إلى الإمام الغزالي قد تكون
موضع شك ، لكن هذا يكون أدعى إلى تناولها بالدرس منه إلى إهمالها كأن
لم يكونا .

— ٢ —

جاء في « المتقد من الضلال » أن الغزالي حين أراد لنفسه علماً يقينياً
« ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب » كعلمه — مثلاً — بأن
العشرة أكثر من الثلاثة ، « فلو قال لي قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر ، بدليل
أنني أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه
في معرفتي ، ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ، فأما
الشك فيما علمته فلا » أقول إن الغزالي حين أراد لنفسه علماً بهذه الدرجة من
اليقين ، راح يتعقب علومه — كما فعل ديكارت من بعده بخمسة قرون
ونصف قرن — فإذا هي إما قائمة على الحس أو قائمة على الضرورة العقلية ؛
وكان الإمام قبل ذلك — وهو لم يزل في أول عهد الصبا — قد تحرر من رابطة
التقليد الذي كثيراً ما يكون هو وحده السند الذي يستند إليه أصحاب
العقائد .

فهو الآن يسأل نفسه : أأكون ثقتي بالمحسوسات وبالضروريات العقلية من جنس ثقتي قبل عهد الصبا بما كنت لفتته تلقيناً فقبلته عن تقليد ؟ أم أن ركوني إلى العلوم القائمة على الحس ، والعلوم القائمة على الضرورة العقلية ، موثمن ، لا غدر فيه ؟ يقول الإمام : « فأقبلت بحمد بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات ، وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها ؟ فأنتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً ؛ وأخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول : من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر ، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفي الحركة ؟ ثم بالتجربة والمشاهدة ، بعد ساعة ، تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف ، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً - في مقدار دينار - ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار ، هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل . . »

هكذا ترتفع ثقة الغزالي عن المحسوسات ، كما كانت من قبل قد ارتفعت عن التقليد ؛ أف تكون الضروريات العقلية وحدها ملاذنا الأمين ، وما هذه الضروريات إلا الأوليات التي غيرها لا يستقيم تفكير ، « كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة » ، وكقولنا « النفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معلوماً ، واجباً محالاً ؟ »

« فقالت المحسوسات » - هكذا يروي الغزالي - بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بي ، فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ؟ فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى كذب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه . . ؟ »

جاء هذا في « المتقذ من الضلال » ، فاسمع هذا الحوار في القصيدة التالية

بين الحس والعقل :

لأبعدُ شئ أنت عن كل رؤيةٍ	فيا أقرب الأشياء من كل نظرة
بَطْنَتِ بَطُوناً كاد يقضى بردتي	ظهرت ، فلما أن بهرت تجلياً
خفيت خلافاً لا يزول بصلحةٍ	فأوقعت بين العقل والحس عند ما
على الحس ما ينفيه قال له اثبت	إذا ما ادعى عقلٌ وجودك منكراً
يراها ويرضى العقل فيك بحجةٍ	وذلك أن الحسَّ ينفيك صورةً
وفاق بخلف في اقتضاء الجلبةِ	فن هاهنا منشأ الخلاف ويصعب الـ
أراها أحالت ذاك عينٌ بصيرتي	فإن قلت لم أبصر في كل صورة
مقالى ولم تشهد بلنا لى مقلتي	وإن قلت لى مبصرٌ لك أنكرت
خفيت خفاء دق عن كل فكرةٍ	تجليت منى في حتى ظهرت لى

في هذه الآيات تفرقة واضحة بين الحس والعقل ، فقد تنكر العين ما يثبت العقل بحجته ، ثم قد تخفى الحقيقة عن الحس والعقل معاً ، فلا هي بالصورة المنظورة ، ولا هي بالفكرة المعقولة ، ومع ذلك تراها متجلية ، حتى إذا ما أراد مدركها أن يمسكها بقيد العقل المنطقي ، قيّد المقدمات والنتائج ، خفيت خفاء وبطنت بطوناً يوشك أن يودى بصاحبه إلى التشكك فيما كان قد رآه بعين البصيرة في جلاء باهر ، وعندئذ تأخذ العقل حيرة فلا يدري أهو إزاء حقيقة ماثلة أم أن الأمر كله وهم وخداع ؟

تشئت عقلى فيك بعد تجمع كما اجتمعت بلواى بعد تشئت

وإذن فلا العقل ولا الحواس أداة لإدراك الحق إلا أن يهتديا بنور البديهة ترسم أمامهما الطريق ، وبغير هذا النور يكون الضلال .

وكم لك داع منك فيك مبصر	لعقل لكن لست تصغى لدعوة
وكل مريض الجسم يمكن بروه	ويعجز أن يشفى مريض البديهة

ولأنه لمن الأمور الشائعة أن يشبه إدراك البديهة بالنور ، فذيكارت يسميه « بالضياء الروحي » أو « بالنور الفطري » ؛ وكذلك يفعل الغزالي في هذه القصيدة ؛ فالبديهة عنده توقد كالمصباح فتجلو عنه غشاوة الأعراض ، وتضيء له حقيقة جوهره وحقيقة الله :

جَلَّتْ شَبْهَةُ الْأَعْرَاضِ عَنِ بَدِئِهِ	توقد كالمصباح في جوهرتي
رَأَيْتُ بِهَا النُّورَ الْإِلَهِيَّ لِأَنَّهُ	وراء ستور للأمور دقيقة
فَحَقَّقْتُ مَا قَدْ كُنْتُ فِيهِ مُشَكِّكًا	وعاينت ما قد كان في سر خفية
وَأَدْرَكْتُ مَا الْمَقْصُودُ مِنْ بَدَأَى وَمَا	مراد بلحياتي وموتى ورجعتي
وَلَمْ يَبْقَ عِنْدِي رَيْبَةٌ فِي اللَّيْلِ اسْتَرَا	ب منه أناس في أمور كثيرة
فَأَلْقَيْتُ عَصَاهَا النَّفْسُ مِنْي وَأَيَقَنْتُ	بأن سَفَرْتُ عَنْ وَجْهِ نَجْمِي سَفَرْتُ

— ٣ —

تلك إذن هي أداة الإدراك الصحيح ، فأين نوجه تلك الأداة ؟ وماذا ندركه بها ؟ الجواب : نوجهها إلى طوية النفس ودخيلة الذات ، فترى الحقيقة مرموزاً إليها بأسطر لا تلبث أن يجتمع معناها في جملة تضم أجزاءها في وحدة واحدة ؛ وعندئذ يتبين للرائي أن الله قد أودعه صحيفة سره ، وإن وجوده ليتحقق إذا ما كشف في نفسه — لنفسه — عن ذلك السر المكنون ؛ وأروع ما ينطوي عليه ذلك السر هو أن موطن الإنسان الحقيقي ليس ها هنا في عالم الحس ، برغم أنه قد ولد فيه ونشأ ؛ وإن حقيقة الإنسان لتظل مبهمة عليه إلا أن يخصه الله بحكمة ، وهو لا يخص بالحكمة إلا من شمله برحمته ؛ فإذا ما وهب الإنسان حكمة تبينت له معاني الرموز الملغزة التي يراها في نفسه ، فإذا تلك الرموز حقائق جليلة واضحة تنير الطريق كأنما هي البرق يلعب في الفلاة فيهتدى به الركب خلال أستار الظلمة المطبقة على الآفاق :

وَأَقْرَيْتَنِي مِنْ رَمَزِ طُرْسِي أُسْطَرَا	فتمت بها تفصيل عقدك جملي
وَأَقْرَرْتَنِي مِنْ مَعْنَى بَأْسِنِي	صحيفة سر طيها فيه نشرتي

وأفشيت بي سرى إلى فأصبحت
وأفهمتني منى بأن ليس موطنى
فأفهمت ما أفهمت إذ ليس مدرك
ومن ذا الذى خصصت منك بحكمة
فكم أظهرت تلك الإشارات خافياً
وما لاح ذاك البرق إلا ليهتدى
وقد أعربت إذ أفصحت عنه عجمتى
مكاناً به فى عالم الحس نشأتى
لذلك إلا من خصصت بحكمة
ولم تك قد عجمت منك برحمة ؟
وإن عزبت عن فهم قوم ودقت ؟
به الركب لكن ظلمة الجهل أعمت

نعم إن ظلمة الجهل لتعمى أصحابها حتى ليحسبوا أن لا عالم إلا ما تدركه
الحواس ، فما لم يكن الكون كائناً تحت أنوفهم ، أنكروه ، وأولى بهم أن
يعلموا أن هذه الدار التى يقع عليها البصر ، هى دار غربة ، وحرى بالغريب
فى غربته أن يستبد به القلق حتى يرتد إلى موطنه الأصيل ، وهو عالم الروح
والفكر :

ويستبعد الجهال كوناً بموطن إذا كان لا فى جنب منبت شعبة
ولو علموا ما علم العقل منهم وأنهم بالحس فى دار غربة

تلك هى حال من لم تنكشف له من النفس أسرارها ؛ وأما من أراد له
الله يقظة روحية ، فهو على وعى متصل بالسر المكنون ، لا فرق فى ذلك
عنده بين صحو ونوم ، لأنه فى كلتا الحالتين حى يقظان ، فلا رقدة النوم
تغشى على روحه بالوهن والفتور ، ولا يقظة الصحو تكتنفها غفلة عن الحق :

ولكننى منى وفى نواعش^١ تحركنى فى كل سر وجهرة
فلا رقدة تغدو على بفترة ولا يقظة تغدو على بغفلة

وإن فى هذه الوحدة الواعية التى تصل حقيقة ذاته فى حياة واحدة لا تحلل
فيها ولا ازدواج ، لأقوى تعبير عن جوهره ، ولأنها لتكفيه مثونة التعبير عن
جوهرة ذاك باللفظ ، لأن اللفظ على كل حال كليل عاجز :

يكل^٢ لسانى عن صفاتى وإنما يعبر عنى أننى ذات وحدة

يقول الإمام الغزالي في « المتقذ من الضلال » عن الطريقة التي اختارها تصوفه ، هذه العبارة : « وعلى الجملة ، ينتهى الأمر إلى قرب ، يكاد يتخيل منه طائفة الحلول ، وطائفة الاتحاد ، وطائفة الوصول ، وكل ذلك خطأ . »

في هذه العبارة القصيرة ذكر لأربعة ألوان من التصوف ، يرفض الغزالي ثلاثة منها ، ويختار لنفسه الرابع : فهو يرفض الحلول الذى يريد به المتصوفة أن الله يحل في العارفين حلولاً معناه أن يكون وجود العارف بالله هو نفسه وجود الله ؛ وكما يرفض الغزالي الحلول ، كذلك يرفض الاتحاد الذى هو في عرف الصوفية كون كل شيء موجوداً بالله معلوماً بنفسه ، فليس لشيء وجود خاص يتحد به مع الله ، كلا فذلك محال ، بل إن الشيء من الأشياء أو الحى من الأحياء لا يعد موجوداً من حيث هو فرد قائم بذاته ، بل هو موجود من حيث إن الله موجود ؛ (وكان الحلاج من القائلين بالحلول ، وأبو يزيد البسطامى من القائلين بالاتحاد) .

وأما الوصول الذى يرفضه الغزالي أيضاً كما يرفض الحلول والاتحاد ، فيحتاج إلى قليل من الشرح والتعليق ، ذلك لأنه يفهم بأحد معنيين : فلما أن يفهم على أنه وصول لله بمعرفة ، ولما أن يفهم بمعنى الوصول الذى يصل اللوات في ذات واحدة ؛ يقول ابن عطاء الله السكندرى في « الحكم » : « وصولك إلى الله وصولك إلى العلم به ، وإلا فجل ربنا أن يتصل به شيء أو يتصل هو بشيء » ؛ فيقول « الرندى » في شرح هذه العبارة ما يأتي : « الوصول إلى الله الذى يشير إليه أهل هذه الطريقة هو الوصول إلى العلم الحقيقى بالله تعالى ، وهذا هو غاية السالكين ، ومنتهى سير السائرين ؛ وأما الوصول المفهوم بين اللوات فهو متعال عنه ؛ يقول الجنيد : « متى يتصل من لا شبيه له ولا نظير بمن له شبيه ونظير ؟ هيات ! هذا ظن عجيب إلا

بما لطف اللطيف من حيث لا يدرك ولا وهم ولا إحاطة إلا إشارة اليقين وتحقيق الإيمان» (شرح ابن عباد الرندى على الحكم العطائية ، ج ٢ ص ٤٨)

وأعتقد أن الغزالي حين يرفض طريقة الوصول ، فلما يرفضها حين يفهم الوصول بمعنى الوصول بين الفوات ؛ وأما الوصول بمعنى معرفة الله ، فهذا بعينه ما يقبله الغزالي في تصوفه ، ويسميه «القرب» ؛ فالقرب هو معرفة الله في الدنيا وشهوده في الآخرة ؛ يقول القشيري : «أول رتبة في القرب القرب من طاعته . . . وقرب الحق سبحانه ، ما يخصه اليوم به من العرفان ، وفي الآخرة ما يكرمه به من الشهود والعيان» (الرسالة القشيرية ، ص ٤٢) — ولعل الإمام الغزالي قد اختار كلمة «القرب» لحالة العرفان التي يجعلها طابعا لتصوفه ولم يختار كلمة «الوصول» مع أن معرفة الله أحد معانيها ، لوجود مشتقات الكلمة الأولى في القرآن الكريم : «وإذا سألك عبادى عني فإني قريب» ، «ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون» ، «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» .

ونعود إلى القصيدة التي نحن الآن بصدددها ، لنلتمس فيها الأجزاء التي تصف حالة القرب ، أو حالة معرفة الله ، التي هي حالة المتصوف كما يراها وكما يمارسها إمامنا الغزالي ، فنجد القصيدة مليئة بالشواهد .

كقوله :

فيا أقرب الأشياء من كل نظرة لأبعد شيء أنت عن كل رؤية

وقوله :

توحّشتُ من أبناء نوعي ولم يكن لشيء سوى أنسى بقربك وحشتي

وقوله :

وكان بودي لو قبلت تقربي إليك ولكن لست أهلا لقربة

وقوله :

بعيدة أطلال الديار قريبة وأعجب شيء بُعد دارقريبة

هذه أبيات وردت فيها كلمة « القرب » بلغظها ، وفيما يلي أمثلة قليلة من شواهد كثيرة جداً وردت في القصيدة ، تشير إلى الحالة العرفانية التي قصد إليها الغزالي بتصوفه :

كقوله :

وناجيتني في السرّ مني فأصبحتُ وقد طُويتُ عما سواك طَوِيَّتِي

وقوله :

وما وصلتُ نفسي إلى عالم الصفا بما دُونُ تحصيل العلوم الجلية
وتميزها عن نوعها بمعارف يروجها في عالم البشرية

وقوله :

يموت الفتي بالجهل من قبل موته ويحيا بروح العلم من بعد ميته
فما مات حي العلم يوماً ولم يكن يحيى ممات الجهل مقدار لحظة

وقوله :

وأحييتُ مني ما أماتتُ جهالتي حياة مُحالٌ أن تحال بموتِي
ومن حييتُ من موته الجهل نفسه بعلم نجت من قطع كل منية
وكم موجة من بحر علم أثرتها لدى بريح منك أجرتُ سفينتي
فمرت تشق الكون حين مهبها ملججة حتى أفادت معيبي
ومن لم يحط علماً بمعنى وصورة له فبصير العين أعمى البصيرة
فزرع ولكن لم يُفقد حصده حبه ونحّض ولكن لم يفد نحّض زبده

— ٥ —

لكن في القصيدة أبياتاً قد تشكك في صحة نسبتها إلى الغزالي ، لدلالاتها الظاهرة على تصوف الحلول أو تصوف الاتحاد أو تصوف الوصول ، وكلها ضروب من التصوف رفضها الغزالي — كما أسلفنا — ومن أمثلة ذلك قوله :

فما في فضل عنك مخطر فيه لي سواك فوقتي فيك غير موقت

وقوله :

وهل أنا إلا أنت ذاتاً ووحدة وهل أنت إلا نفس عين هويتي

وقوله :

إذا غبت عني كنتُ عندك حاضراً	ومن عجب أن غيبتُ فيك حضرتي
فيا باطناً ألقاه في كل ظاهر	ويا أولاً ما زال آخر فكَرتي
...
ملأت جهاتي الست منك فأنت لي	محيط وأيضاً أنت مركز تقطعي
فصرتُ إذا وجهتُ وجهي مصلياً	فرايض أوقاني فنفسي كعبي
فصار صيالي لي ونسكي وطاعتي	ونحري وتعريفي وحجي وعمرتي
وحولي طوافي واجبٌ وخلاله	استلالي لركني من مناسك حجتي
وذكرى وتسيحي وحملي وقربتي	لنفسي وتقديسي وصفو سريري
ولو هم مني خاطر بالتفاته	لما كان لي إلا إلى تلفتي
ولو لم أود الفرض مني إلى لم	يصح بوجه لي ولم تبر ذمتي
وكنتُ على أني أوحس ظاهراً	ففي باطني قد دنتُ بالشوية

تلك كلها شواهد دالة على حلول أو على اتحاد ، مما قد يشكك في نسبتها إلى الغزالي ، لكننا نستطيع أن نفهمها بالمعنى الذي يصل العارف بالمعروف فنزول حواشي الشك ؛ وها هوذا الغزالي يصف طريقة التصوف إجمالاً - في المتنقذ من الضلال - فيذكر أن « أول شروطها تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى ، ومفتاحها . . . استغراق القلب بالكلية بذكر الله ، وآخرها الفناء بالكلية في الله . . » فإذا كان أول التصوف استغراق القلب بذكر الله ، وآخره الفناء في الله ، ثم إذا كان ذلك لا يناقض عنده حالة القرب التي يجعلها طابعاً لتصوفه كانت الشواهد التي أسلفناها لا تقتضي بالضرورة ألا يكون الغزالي هو ناظم القصيدة .

قلت في أول كلمتي إن الصوفي شاعر بأداته الإدراكية — وهي الذوق —
أولاً ، وبمعينه الذي يستمد منه — وهو النفس — ثانياً ، وبصوره التشبيهية
التي تجسد المعاني المجردة ثالثاً ؛ وقد تناولت الجانبين الأولين في القصيدة
التائية ، وبقي أن أسوق مثلاً أو مثليين من القصيدة على قوة التصوير الشعري :
انظر إلى الشاعر وقد قسم نفسه نفسين : نفس عليا نفيسة ، ونفس دنيا
هي محط الشهوة ، ويريد الشاعر أن يتوحد إلى نفسه العليا فراراً من نفسه
الدنيا ، فيدور بينه وبينها الحوار التالي :

وقلت لها مني على بنظرة	أنال بها من حسن وجهك مُني
ألم تعلمي ما حل بي منك من جوى	وكابدت من أشجان قلب ولوعة
فلان الجبال الشم وهي رواسخ	لو احتملت بعض الذي بي لدكت
فأحزان قلبي لا تجود بسلوة	وأجفان عيني لا تسح بدمعة
ولولا حنيني لم تحن مطية	ولولا نواحي لم تنح ورق أيكه
ولولا خطابي لم يقع عين عابد	على لما مني الصبابة أبلت
فلا ماء إلا بعض فيض مدامعي	ولا نار إلا دون أنفاس زفرقي
فقلت : بعيني ما لقيت وإنه	ليو لم قلبي أن تُشاك بشوكة
ولاني على ما في من صلتف بها	لراغبة في الوصل أعظم رغبة
ولكن وشاة السوء فيك كثيرة	وليس مع الواشين تمكن رؤيتي
وأنت فغري بالحسان ولاني	لأكره ما بي أن أرى وجه ضرتي
ومن لم يصني صنت وجهي ببرقع	وصور فيه صورة دون صورتي
يتمتن الخطاب لي إذ يرونها	أيلهون عني أم يتمنون خطبتي
وما هي إلا عبدة لي ، جميلة	تظن — وما أفعالها بجميلة
فما كان إلا أن رأى الناس وجهها	فهاموا بها في فج وجه ووجهة

وانظر إلى هذه الصورة الرائعة التي يصور بها الشاعر خشوع الكون
كله لعظمة الله تعالى ، وفيها يقول :

تأمل صلاة الشمس عند وقوفها لدى الظهر في وسط السماء بنخشية
وإثباتها وقت الزوال ببركة وإتمامها عند الغروب بسجدة
كلنا جملة الأفلاك راکعة بما جرت بسجدة لله في كل طرفة

*

وفي القصيدة نواح أخرى كانت تستحق الوقوف عندها قليلاً أو كثيراً ،
كالصراع بين النفس وشهواتها ، وكالعناصر الأفلاطونية السارية فيها ،
والمحديث في موسيقى الوجود ، والحديث عن الفضيلة بأنها غاية الغايات ،
والمحب الإلهي وكون سعادة الإنسان مرهونة به ؛ كذلك كان مما يستحق
النظر أن نقارن بين تائية الغزالي هذه وتائية ابن الفارض لكن الوقت محدود ،
وقدرة الباحث قصيرة المدى .

— ۱۱

الأميرة فاريشتا ج. دي زاياس

نَظَرَةُ الْغَيْبِ إِلَى الْإِلَهِيَّةِ
مِنَ النَّاحِيَتَيْنِ الْعَمَلِيَّةِ وَالنَّصُوفِيَّةِ

**CONSIDERATIONS ON AL-GHAZZALI'S
PRAGMATICAL AND MYSTICAL APPROACH
TO ZAKAT.**

by

Farishta G. de Zayas
(Pakistan)

CONSIDERATIONS ON AL-GHAZZALI'S PRAGMATICAL AND MYSTICAL APPROACH TO ZAKAT.

It is the cultural miracle of Islam that, throughout the centuries, scholars from every corner of the Muslim world, regardless of race or station in life, and despite the differences in their method of approach, have contributed their genius to the shaping of a common way of life. Of these scholars, one of the most outstanding, both for his breadth of knowledge and depth of discernment, is Imâm Abû Hâmid Muhammad ben Muhammad At-Tûsî Al-Ghazzâlî.

Al-Ghazzâlî's greatest contribution to the cause of the Islamic Way of Life is undoubtedly his work "Ihyâ Ulûm uđ-Dîn" or "Revival of the Science of Religion", which embodies the fruit of his mature thought, and represents an all-out endeavour on his part to redirect the Muslim's concept of Islamic values in the light of the fundamental Quranic Principles shorn of the obscuring influence of Hellenistic interpretations which he so categorically condemned.

The environmental pressures of the epoch in which he lived, inevitably left their mark on Al-Ghazzâlî's thought, and thus we find his approach to the various aspects of the Islamic rules of conduct strongly tinted with colour of contemporary Mysticism, of which he was destined to become the foremost representative of his time.

Indeed, the Sufi teachings which crystallized in the fifth and sixth centuries of the Hijrah, were the result of

a growing reaction to the confusion engendered by the intellectual and philosophical conflicts and the controversies over details of dogma that had so intensely occupied the preceding centuries, and of a general tendency to moral laxity both in the social and political spheres.

This reaction prompted men to seek refuge from prevailing corruptions in an otherworldliness which, if in the beginning it restored to human existence its transcendental value, eventually tended to lead the seeker far beyond the compass of the "Hudûd", or Limits, of Quranic Mysticism.

In his concept of the Islamic social order, Al-Ghazzâlî qualifies Zakât as the very basis of the structural foundation of "Dîn" (دين). And here "Dîn" must be understood in its broadest sense, that is to say, as the whole of the way of life preconized by Islam, both in its worldly and spiritual aspects, and not merely in the limited sense of religious dogma and ritual.

According to the angle of approach, Zakât, may be defined in various ways :

From the legal standpoint, Zakât is the "Rights of Allah" (حق الله), specifically, the determined proportion of the Muslim's wealth over which he has ceased to have a legitimate right of ownership (or to be more precise, of trusteeship).

In the terminology of Islamic Jurisprudence, Zakât designates the compulsory contribution that every well-to-do Muslim must make to further social welfare and so protect the community from the disintegrating forces of class hatred and inveterate poverty.

According to a "Hadîth" of 'Abd Allah ben 'Umar, related on the authority of Khâlid ben Aslam, Zakât is defined, from the economic point of view, as "a purification of wealth" (طهراً للثروة), whereby the holding of reserve or surplus wealth becomes lawful for the Muslim. Khâlid ben Aslam said : "We went forth in the company of 'Abd Allah ben 'Umar, and an Arab (addressed us) saying : Inform me of (the meaning of) the world of Allah

which says : '...and those who hoard up gold and silver and do not spend it in the Way of Allah'. Ibn 'Umar replied : Woe unto whoever hoards (wealth) and fails to pay the Zakât thereof. Verily this (word of Allah) was (revealed) before the Command to pay Zakât. But when the verse commanding the payment of Zakât was revealed, Allah ordained it as a purification of wealth." (Imâm Bukhârî).

As a psychological factor in the life of the Muslim, Zakât is defined as one of the essential disciplines (الطاعات), the purpose of which is to instil into each member of the community a keen sense of duty and responsibility in economic matters. In order to correctly discharge the obligation of Zakât, the Muslim is compelled to keep a very strict account of his worldly possessions, and to accurately know what is his income, expenditure and balance or surplus, and hence to what extent he is liable to contribute to the welfare of his fellow Muslims.

From the devotional point of view, Zakât is defined as "an act of thanks for God's bounty" (شكر الله), by which the well-to-do Muslim invokes God's blessings on himself and on all the wealth he may legitimately possess.

In its social aspect, Zakât is the "acknowledged right" of the needy Muslim to a share of the bounty bestowed by God on the well-to-do members of the community : in the words of the Holy Qurân :

«...الذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم» (٧٠ : ٢٤ - ٢٥) .

"...those in whose wealth there is a right acknowledged for those who beseech (for aid) and for the destitute...". (Qurân : LXX, 24, 25).

Islam squarely lays the burden of responsibility for the eradication of social ills on the community itself, and therefore induces the community to think and feel as a whole where socio-economic affairs are concerned : the individual's unity of purpose is directed toward realizing overall prosperity. And this is achieved by the community's organically maintaining the material standard of the

individual on a level of sufficiency (غنى) through the medium of Zakât. As a rehabilitating factor, Zakât promptly restores the impoverished individual to the required standard of material sufficiency, and so enables him to once more earn his own livelihood and play his part in maintaining collective prosperity.

It is for this reason that Al-Ghazzâlî says : "One of the most important duties imposed by "Dîn" is to reveal the secrets of Zakât", that is to say, "to expound the outward and inner meanings of the rules that govern it : what it is essential for the Zakât-payer to know, and what it is essential for the beneficiary to know."

This pronouncement of Al-Ghazzâlî's calls to mind the famous Afghan scholar and saint Al-Hujwîrî's (1) severe criticism of his contemporaries' unsatisfactory attitude towards a proper knowledge of the Law of Zakât : "It is absurd", says Al-Hujwîrî, "for anyone to cultivate ignorance and to say that, because he has no property, he does not have to be acquainted with the theory of alms-giving. To learn and obtain knowledge is an essential obligation, and to profess oneself independent of knowledge is mere infidelity. It is one of the evils of the present age (Al-Hujwîrî is speaking of the 5th century Hijri) that many who pretend to be pious dervishes reject knowledge in favour of ignorance... Once I was giving devotional instruction to some novices in Sufism, and was discussing the chapter on the Zakât of camels and explaining the rules in regard to she-camels that have entered on their second, third, or fourth year (bint labûn, wa bint makhâd,

(1) Abû-l-Hasan 'Alî ben 'Uthmân ben 'Alî Al-Ghaznawî Al-Jullabî 'Al-Hujwîrî, author of the "Kashf ul-Mahjûb", was born in Ghazni, Afghanistan, about the end of the 4th or the beginning of the 5th century of the Hijrah (i.e., between 990 and 1010 C.E.). He travelled extensively throughout the Islamic Empire and studied Sufism under various eminent scholars. Al-Hujwîrî was venerated as a saint long before his death (which occurred at Lahore between 465 and 469 H.), and is remembered in the Punjab (Pakistan) under the title of "Data Ganj Bakhsh".

wa hiqqa). An ignorant fellow, tired of listening to my discourse, rose and said : 'I have no camels. What is the use of this knowledge to me,' I answered : 'Knowledge is necessary in taking alms no less than in giving alms. If anyone should give you a she-camel in her third year, and you should accept her, you ought to be informed on this point. And even though one has no property and does not want to have any property, he is not thereby relieved from the obligation of knowledge'.⁽²⁾

From his early youth, Al-Ghazzâlî rejected the path of "Taqlid" (تقليد), or Conformity, and uncompromisingly revindicated his right of "Ijtihâd", that is, the right to exercise his own judgement in the field of jurisprudence. Yet, in the main, he adheres to the views held by the Shâfite School of Law.

Unfortunately, time does not allow me to deal here with all the legal divergences that have arisen between the various Schools of Law, a subject which I have gone into in detail in a recently published work of mine on "The Law and Philosophy of Zakât". I shall therefore confine myself to a few brief examples :

For instance, where the Hanafite School of Law maintains that no Zakât other than that of the 'Id ul-Fitr is incumbent on, or on behalf of, minor children or insane persons, since in their case voluntary compliance with this act of worship cannot be fulfilled due to lack of understanding, Al-Ghazzâlî holds that the mere fact that the wealth of minor children and insane persons be by nature taxable and legitimately owned is sufficient to warrant its being subject to Zakât.

Like most Muslim jurists, Al-Ghazzâlî adheres to the minimum taxable limits, or Nisâbs, established by the Prophet (ﷺ) for the various categories of taxable wealth, including agricultural produce for which Abû Hanîfa does

(2) English translation by R.A. Nicholson.

not admit a Nisâb. Al-Ghazzâlî furthermore correctly maintains that only non-perishable produce is taxable for Zakât.

As regards the Zakât of partnerships, Al-Ghazzâlî agrees with Imâm Shâf'î that the collectively-owned wealth be considered as a taxable whole, implying that **one** Nisâb entails the common obligation of **all** the partners, as against Imâm Abû Hanîfa's opinion that the taxability of each partner's share thereof.

As for the Zakât of cash value, Al-Ghazzâlî admits the Nisâb of 200 dirhems for silver and 20 mithqâls for gold, and the rate of 2,5% made known in the "Ahâdîth". But like Imâm Shâf'î, he differs with Imâm Abû Hanîfa in that he does not accept the scale of taxable limits with Zakât-free intervals as established in the "Ahâdîth", but advocates the levying of Zakât on whatever is in excess of the Nisâb.

In so far as the actual functioning of Zakât in the socio-economic life of the community is concerned, Al-Ghazzâlî's approach is not clear-cut. While he does name the various officials who come under the heading of "Al-'Amilûn" (العمالون), he does not seem to have conceived of Zakât as a fully organized Institution. This in spite of the fact that in the time of the Prophet (ﷺ) it was definitely established as such.

The absolute organized character of Zakât, which required the State to act as a supervisory agent for the collection, custody and distribution of Zakât funds, lasted until the reign of the third Caliph. 'Uthmân ben 'Affân, who exempted prospective Zakât-payers from the obligation of paying the Zakât of their non-apparent wealth through the State because already at that early date (23 to 35 H.) the abuses of corrupt collectors had begun to cause them annoyance. This arrangement was adopted by the Hanafite School which lays down that the Zakât of non-apparent wealth may be given directly by, and at the discretion of, the Zakât-payer to the lawful beneficiaries. The Hanafites, however, maintain the right of the State to levy and distribute the Zakât of apparent wealth, and contend that, where

such wealth is concerned, the Zakât-payer may not undertake the direct settlement of his Zakât dues.

The Shâfiite jurists, on the contrary, hold that in every case Zakât dues may be given directly to the beneficiaries, without the intermediation of the State. Only the Mâlikite School maintains the absolute right of the State to levy and disribute Zakât funds "when the State is just".

In this respect, it is pertinent to point out that although it is true that the obligation of Zakât must be discharged even in the absence of an organized administrative set-up, the experience of centuries has proved that, left to himself, the individual Zakât-payer cannot possibly achieve the absolute control of poverty. Neither can the individual Zakât-payer be so well and constantly informed of the actual circumstances of each and every member of the community as to effectuate unerringly a just and impartial distribution of his Zakât dues, nor can the individual Zakât-payer always be trusted to disregard a natural sentimentality toward those needy persons who are personally known to him. And for this very reason, unorganized Zakât only too often results in less deserving persons enjoying the benefits of Zakât to the detriment of others who are in more urgent need thereof.

The attainment of "nearness to God" has ever been the object of the mystic devotee. As a first step to this attainment, the "Tariqa" or "Path of approach" to God, the Beloved One, must be chosen and then followed with perfect abandon. Of the accepted "Paths", Zakât, in its sense of "giving" and as a spiritual growth-promoting mediary, is viewed not only as a "Path" within itself, but also as an essential corollary to all other "Paths". Hence, in defining the rules of conduct by which the disciple might follow the "Path" to the Hereafter through Zakât, Al-Ghazzâlî, the mystic, lays great emphasis on the inner meanings of "giving" and on the merits and demerits of mind-attitudes, both as relate to the "giver" and to the beneficiary. The first axiom he stresses is that success,

both in worldly affairs and in the spiritual sphere, hinges on the act of "giving". The lover who aspires to meeting the Beloved One, must be prepared to give up his wealth, wealth being the main object of man's greed and the main cause of his deviating from the "Path of God".

Al-Ghazzâlî divides the "givers" into three categories : The first category comprises those who are perfectly sincere in their belief in "Tauhîd" or the "Unity of God". These fulfil their pledges and consider it their duty to give the whole of their wealth for the sake of God. They frown on any worldly possessions that would make them liable to the paying of Zakât because, they contend, that would imply the hoarding of wealth.

To illustrate the point, Al-Ghazzâlî cites the example of Abû Bakr As-Siddîq, who gave all his wealth for the Cause, and of 'Umar, who gave half of what he possessed. When the Prophet (ﷺ) asked 'Umar : "What hast thou left for thy family ?", he answered : "The like thereof". And when the Prophet (ﷺ) asked Abû Bakr : "What didst thou leave for the family ?", Abû Bakr replied : "God and the Prophet". Whereupon the Prophet (ﷺ) declared : "The difference between you two is as the difference between your two replies : As-Siddîq has given his all with complete devotion, and has only kept for himself the Beloved Ones (that is, God and His Prophet)."

The "givers" of the second category are a degree lower than those of the first category. They preserve their wealth as a precaution against the time of need, and in anticipation of the customary seasons in which charity is given. They spend according to their needs and refrain from squandering. They spend for good whenever they have the opportunity to do so and do not limit themselves to only paying their obligatory dues. They submit to the rule that it is the duty of the rich to help the needy over and above their obligation of Zakât.

The "givers" of the third category only give what they are compelled to, neither more nor less. They are

the lowest in degree because of their avarice and their love of wealth; and because of the weakness of their love of the Hereafter. They are willing to loan wealth to the needy because they expect it will be returned to them, unheeding of the fact that it is not lawful to put the needy to further trouble by imposing upon them the burden of a debt.

Avarice, said the Prophet (ﷺ), is one of the three soul-destroying passions (الهلاكات), (the other two being desire and egoism). And so Al-Ghazzâlî stresses self-purification from the sin of avarice as one of the necessary steps on the "Path to God". Zakât is the instrument whereby such self-purification is achieved. But, warns Al-Ghazzâlî, the extent of the "giver's" purification is proportionate to the amount he gives and to his joy in giving and spending his wealth for the sake of God. "In the same way as the physical acts of worship are a thanksgiving for the blessings God bestows on the body, so the act of distributing alms to the poor is a thanksgiving for the blessings He bestows on one's wealth."

Here again Al-Ghazzâlî parallels Al-Hujwîrî both in purport and expression. When defining charity, Al-Hujwîrî declares: "Alms is really thanksgiving for a benefit received, the thanks being similar in kind to the benefit... Moreover, there is an alms for every spiritual blessing, namely, outward and inward acknowledgement of that blessing in proportion to its worth. Thus when a man knows the blessings bestowed upon him by God are infinite, he should render infinite thanks by way of alms..." (1)

According to Al-Ghazzâlî, it is an act of piety to discharge one's obligation of Zakât in advance of the time prescribed. Because, he reasons, to do so brings solace to the hearts of the poor. Al-Ghazzâlî strongly condemns those who delay in paying their Zakât beyond beyond the time prescribed, and exhorts the "giver" to carry out his obligation as soon as he has determined to do so, lest he

(1) "Kashf ul-Mahjûb", p. 314. English translation by R.A. Nicholson.

change his mind and so become an accomplice of the Devil, whose purpose it is to promote poverty and corruption.

Approaching the matter from the Sufi's point of view, Al-Ghazzâlî believes that the "giver" should preferably discharge his obligation during one of the sacred months, so that his Zakât become the cause of his spiritual growth and of his drawing nearer to God. Thus Al-Ghazzâlî suggests for this purpose either the sacred month of Muharram, which is the first month of the lunar year, or the month of Ramadân, preferably the last ten days, because of the "Night of Power" (ليلة القدر) in which the Qurân was revealed, or again the sacred month of Dhul-Hijjah, preferably the first ten days, because at that time the Holy Pilgrimage takes place.

Because he does not conceive of Zakât as an organized Institution, Al-Ghazzâlî, in his analysis of the method of "giving", concludes that circumstance should be the decisive factor. It is for the "giver" himself to judge the merit of, and choose, the method, because he knows best his secret intention. If the "giver" is sincere, he must guard himself from "straying on to the mountain of pride and from falling prey to the Devil's guile (الكر)". As far as possible, the "giver" must not make a show of his charity, for to do so would "tear the evil of privacy from the poor and cause their feelings to be hurt". The professional beggar "has torn the veil" himself and so deserves no such consideration. On the other hand, Al-Ghazzâlî points out that the virtue inherent in giving openly is that the good example of the "giver" creates in others the desire to emulate him.

The merit to be derived from Zakât depends on the validating factor of "intent" (نية), that is to say on the sincerity of purpose of the "giver", and on his set intention that, at the time of commission, his act be one of Zakât. Should he give a thing in voluntary charity, he may not at a later date qualify his donation as an act of Zakât.

The outward act of "giving" is always overshadowed by the transcendental importance of "mind-attitude". For

it is not the physical act but the mind-attitude that brings man nearer o God.

In this context, Al-Ghazzâlî discourses at length on the two main factors that invalidate both the act of Zakât and the giving of voluntary charity. These two factors are "Mann" (مَنّ) and "Adhâ" (أَذَى), as they occur in verse 264, Surah II, of he Holy Qurân :

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ... (٢ : ٢٦٤)

There is some difference of opinion among the early scholars as to the precise meaning and scope of these two Quranic terms. "Mann" is defined as the act of reminding a person of what one has done for him and of reproaching him for it. However some scholars consider that "mann" refers to the "giver's" mere mentioning the fact that he has given alms. Al-Ghazzâlî quotes Sufyân Ath-Thaurî, who said : "So and so's charity was rendered vain by "mann" ", and when he was asked: "What is "mann"?", he said: "The fact of mentioning one's charity and talkingg about it".

"Mann" has also been defined as the act of taking work from the beneficiary of one's charity, or as behaving haughtily towards him.

Al-Ghazzâlî seeks out the deep psychological causes, or inner manifestations, that give rise to "mann". He says: " "Mann" has its roots and growing-ground in a defective condition of the mind, whence it overflows to the tongue and limbs. And it takes root in the fact that the "giver" considers himself to be a doer of good and a benefactor in respect of the beneficiary of his charity. He feels that the latter is indebted to him because he has accepted alms from him. Whereas he has only accepted what was his God-given right, which was meant to purify the "giver" and save him from Hell-fire..."

In its outward manifestations, "Adhâ" is defined as "injury", that is to say, as the act of blaming, or insulting, the poor because of their poverty. "Adhâ" is also understood as referring to the act of dismissing the poor with harsh words. As for thhe inner manifestations of "Adhâ",

Al-Ghazzâlî declares that they are twofold: to dislike spending for others, desiring to keep all one's wealth for oneself—an attitude that makes one narrow-minded—and to think of oneself as better than the poor, and consider that, because they are in need, they are of a lower status than oneself.

Thus the Quranic verse referring to "mann" and "adhâ" may be translated as follows :

"O you who believe ! Render not your alms-giving vain through reproach and injury, like him who spends his wealth only to be seen of men and believes not in God and the Last Day..." (1) (Qurân: II, 264).

Al-Ghazzâlî pointedly observes that both "mann" and "adhâ" are "the fruit of ignorance", and he concludes that the remedy for ignorance and its manifestations is to acquire knowledge and to act according to the dictates thereof.

Once the "giver" has acquired a proper knowledge and understanding of the outward and inner meanings of the obligation of Zakât, or even of only one of these meanings, he will no longer see himself as a benefactor of the poor, but rather as a benefactor of his own self. Bearing in mind the Prophet's saying that "The alms pass through the hands of God before reaching the hands of the poor", the "giver" will spend his wealth poyfully, seeking God's pleasure and his own reward in the Hereafter.

Being conscious of the danger to which the wealthy expose themselves when they despise the poor, the "giver" will realize that by helping the poor he invokes blessings upon himself. For when he offers his alms to the poor, hoping that it be accepted from him, the "giver" is actually putting himself in the position of one who asks. And in gratitude for the blessing he earns through the acceptance of his alms, the "giver" will in turn desire for the poor the blessing of sufficiency, or (غنى) , that is, the blessing of a decent standard of living.

(1) English translation of M. 'M. Pickthall.

In short, he will set out with a firm step on the "Path to God", abiding by the Prophet's teaching that the most acceptable form of worship is to respect the rights of man (حق العباد)

This exposition of Al-Ghazzâlî's views of Zakât has been necessarily brief. But I hope I may have succeeded in underlining those facets of his thought which show him to us not only as a great jurist, a great philosopher and a great mystic, but also as a keen psychologist, a man imbued with a deep sense of social justice and a profound love of God and of his fellow men.

الأربعاء ٢٩ مارس سنة ١٩٦١

جلسة الصباح

— ١٢ —

الدكتور محمد الهاشمي

الْعَلِيَّةُ وَالْإِنْفَاقُ فِي بَرَاءِ الْأَمْرِ الْغِيْزِ إِلَى

العَلِيَّةُ وَالْإِتْفَاقُ فِي بَرَاءِ الْأَسْمَاءِ الْعَجَزِ إِلَى

تناول الإمام الغزالي (الخامس الهجري) بالبحث مسألة التفاعل بين الأجسام كاحتراق الخشب مثلاً إذا التقى بالنار، فذهب إلى أن التغير الذي يطرأ على مادة ما عند ما تتصل بمادة أخرى لا يرجع إلى أن الأولى قد تأثرت بالثانية، ولا أن الثانية سبب للأولى. ذلك أن الاقتران في الوجود بين شيئين لا يقتضي العلية بينهما. فلا يستلزم لإثبات أحدهما إثبات الآخر. ولا نفى أحدهما نفى الآخر. وليس من ضرورة لازمة بينهما، بل إن الله سبحانه يخلق الأثر حين يلتقى الجسمان. وهو قادر على خلق الاحتراق دون لقاء النار^(١).

وكان الفلاسفة الطبيعيون في عصر اليونان يرون أن التغير الذي يحدث في المواد يرجع في أساسه إلى وجود نظام خاص قائم في طبيعة هذه المواد وأن الأجسام تتحرك في خلاء غير متناه فتتلاقى وتنفرد. ويحدث بتلاقيهما وافتراقهما الكون والفساد^(٢). وقد ظهر هذا الرأي في صورة مذهب متكامل على يد ديمقريطس الذي أكد وجود تلازم ضروري بين الأجسام المتفاعلة. وأنكر وجود المصادفة والاتفاق^(٣). والدليل الذي ركن إليه الإمام في هذا المقام هو أن اقتران ظاهرة ما بظاهرة أخرى لا يدل على أكثر من وجود علاقة زمنية بينهما. وهذه العلاقة الزمنية لا تكفي لإثبات وجود عليّة بينهما.

(١) الغزالي. تهافت الفلاسفة ٢٧٧ - ٨ (بيروت ١٩٢٧).

(٢) الشهرستاني. الملل والنحل ٦٣ / ٣ - ٩ (مصر ١٣٦٨).

(٣) Russell: The History of Western Philosophy. P. 86 (London, 1947).

فلان قيل - وهذا ما استدرك به الإمام على نفسه - : إن إنكار فعل الطبيعة يؤدي إلى جواز وقوع جميع الأشياء واستحالة صدور الأحكام عليها ، واختلال القيم والمقاييس التي توزن بها . قلنا - وهذا ما أجاب به - : لا مانع من الالتزام بجواز وقوع جميع الأشياء ما دامت ممكنة في حد ذاتها . وهذا الالتزام لا يؤدي إلى استحالة الأحكام عليها ، ولا إلى اختلال القيم والموازين . ذلك أن الحكم والقياس إنما يجريان على العادة المستمرة لا على الطبيعة القائمة في الأشياء^(١) .

وقد تصدى ابن رشد (السادس المجري) لمناقشة الغزالي فقال : إن إنكار الأسباب الفاعلة في الطبيعة إنكار للبداهيات ، ذلك أن للأشياء ذوات وصفات خاصة تقتضي أفعالا معينة . وهذه الأفعال هي التي من أجلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها . فلو لم يكن للموجود فعل يخصه لم تكن له طبيعة تخصه . ولو لم تكن له طبيعة تخصه لم يكن له اسم يخصه . وحينئذ تكون الأشياء كلها شيئا واحداً ، على أن تفاعل الأجسام فيما بينها مقيد بعدم وجود مانع يعوق تأثير بعضها في بعض . كأن يطل الجسم القابل للاحتراق بمادة تمنع تأثير النار فيه . فيلتقي الجسم بالنار ولا يحدث الاحتراق . ولكن ههنا القيد لا يغير من حقيقة الأشياء وصفاتها . أما ما ادعاه الإمام الغزالي من أن الحكم على الأشياء إنما يكون حسب العادة الجارية باقتران المسببات بالأسباب فلا يخلو المراد منه : إما عادة الله ، أو عادة الأجسام ، أو عادتنا عند الحكم على الأجسام ، فإن كان الأول فمحال أن تكون له عادة لأن العادة ملكة يكتسبها الفاعل بتكرر الفعل منه . وإن كان الثاني فالعادة لا تكون إلا لدى نفس فإن كانت في غير ذي نفس فهي طبيعة : وهذا ما يريده الفلاسفة الطبيعيون الذين يرون أن للأجسام طبائع خاصة وآثاراً معينة لا تحيد عنها^(٢) .

(١) الغزالي . تهافت الفلاسفة / ٢٨٤ - ٥ .

(٢) ابن رشد . تهافت التهافت / ٥١٩ - ٢٣ (بيروت ١٩٣٠) .

والمقارنة بين وجهتي نظر الإمام الغزالي وبين أتباع المدرسة الطبيعية تُظهر بوضوح أن البراهين التي اعتمد عليها الإمام في موقفه هذا مستقاة من آراء المتكلمين المسلمين قبله . أما الغاية التي قصد إليها من وراء هذا الموقف ، فالظاهر أن الإمام الغزالي كان يهدف إلى أمرين : أولهما صرف الناس عن علوم الطبيعة وما تنطوي عليه من مخاذير . ذلك أن الضرورة الطبيعية تؤدي إلى تحديد القدرة الإلهية ، وتحديد القدرة الإلهية يؤدي إلى استحالة وقوع المعجزات ، وهذا يؤدي إلى إنكار بدسيات الدين^(١) أما الهدف الآخر فهو حمل الناس على الأخذ بالمعتقدات الدينية بوساطة التلوق الباطني^(٢) بعد عجز العلم عن إثباتها بالطريق العقلي^(٣) . ويبدو أن الغرض الأول لم يتحقق . فقد زاد الاهتمام بالعلوم الطبيعية^(٤) سواء في عصر الغزالي أو بعده . أما بالنسبة إلى الغرض الثاني فلا شك أن محاولة الغزالي إنما هي استمرار للجهود التي بذلها الأشعرى والباقلاني (الرابع المهجري) قبله^(٥) . وهذا الجهد لم يأت بشمرة محسوسة إلا في دائرة ضيقة تقتصر على حلقات المتصوفة ، في حين أن العالم الإسلامي ظل يعاني أزمة القلق الفكري التي استحوذت عليه بعد انتشار العلوم العقلية فيه . كان مسلك التصوف - إذا جاز التعبير - صعباً ؛ فهو من جهة يستمد كيانه من المزج بين الآراء الدينية والآراء الفلسفية^(٦) ، وقد عد رجاله عنصراً متميزاً عن رجال الشرع الإسلامي ، هذا إلى أنه اعتبر خطراً على الشريعة بعد أن خالطته عادات فارسية وهندية^(٧) .

(١) الغزالي . تهافت الفلاسفة ٢٧٦ .

(٢) دي بور . تاريخ الفلسفة في الإسلام ١٩٧ - ٨ (أبو ريدة - مصر ١٣٥٧) .

(٣) Tritton : Muslim Theology. P. 56 (London, 1945).

(٤) Sweetman Islam and Christian Theology (London, 1945).

(٥) O'Heary : Arabic Thought. P. 208 (London, 1939).

(٦) E.R.E.

(٧) Nöldeke : Sketches from Eastern History, P. 96.

(Translated by Blask. London, 1892).

والواقع أن مبدأ العلية في مدلوله الواسع كان محاولة جريئة للكشف عن نظام الكون . ومعرفة القوى الكامنة في الطبيعة . وهو أساس نشأة العلوم والفلسفات التي مهدت لحضارة الإنسان . ولعل من المفيد أن نذكر هنا — أن رجال العلم البابليين (الثامن قبل الميلاد) كانوا يرون أن الإيقاع الدورى المتكرر الذى يتجلى في تغير الليل والنهار ، وفي ظهور البلور واختفائها ، وفي دورة الشمس وحركات الكواكب السيارة . يدل على وجود نظام للعلية يسير بمقتضاه الكون بأجمعه . الكون المادى والكون الروحى . وقد أنتج هذا الاكتشاف الخطير فلسفة الجبرية التى أسرت عقول مجتمعات كثيرة واحداً بعد آخر . وهى لم تنبذ بعد بالمرة على الرغم من مضي ما يقرب من ثلاثة آلاف سنة على نشوئها . أما المدلول الضيق لهذا المبدأ ، وهو الخاص بحقل الطبيعيات فالظاهر أنه وإن أكد الضرورة القاضية بالربط بين الظواهر المادية ربطاً محكماً يكاد يكون أعمى ؛ إلا أنه لم يسد جميع المنافذ على الفروض الميتافيزيقية إذ الضرورة الطبيعية لا تنفى وجود قوة وراء الطبيعة ، ولا تعارض فكرة وجود غرض مقصود من خلق العالم ، وغاية ما تستطيع الضرورة أن تقود إليه هو نوع من (اللاأدرية) الذى يعترف بعجز العقل عن إدراك كنه الأشياء .

— ١٣

الدكتور عمَّاد فروع

رُجُوعُ الْغَيْبِ إِلَى الْيَقِينِ

الرجوع إلى الغزالي إلى اليقين

وفرة كتب الغزالي :

الطريق إلى دراسة الغزالي وعر ، فكتبه كثيرة جداً . وإذا نحن أضفنا إلى كتبه الثابتة كتبه المرجوحة زادت كلها على أربعائة^(١) ما بين فتوي في رسالة صغيرة وبين مؤلف مثل كتاب « إحياء علوم الدين » مثلاً ، في أربعة أجزاء ضخام . وليست الصعوبة في دراسة آراء أبي حامد الغزالي راجعة إلى كثرة كتبه فحسب ، بل إلى تنوع تلك الكتب أيضاً . غير أن هاتين الصعوبتين : كثرة كتب الغزالي وتنوعها ، يمكن التغلب عليهما بالزمن ، فلن الدارس إذا استطاع أن يوفر وقته على هذه الكتب مدة طويلة ، فإنه يستطيع حينئذ أن يفرق الآراء المتشعبة والمتباينة والمكرورة فيها على بطاقات ثم يصنف تلك البطاقات : فيجمع ما اختلف منها في الأبواب المعنية فتم له بذلك دراسة شاملة لآراء الغزالي ، أو أساس لدراسة شاملة على الأصح .

*

الصعوبات في دراسة الغزالي :

ولكن الصعوبة الحقيقية الأولى القائمة في وجه الدارس لآراء الغزالي في كتبه ترجع إلى أن الغزالي لم يطلب الفلسفة حباً في الفلسفة ، بل أراد أن يتخذ الفلسفة سبيلاً إلى الدليل على صحة العقائد الإيمانية ، في الموضوعات التي يتفق فيها أن الفلسفة لا تناقض الدين ، كما في السياسة والأخلاق مثلاً . أما

Cf. Bouyges 7 ss. (١)

في الوجوه التي تكون الفلسفة فيها مناقضة للدين ، كما في الإلهيات ، فإن الغزالي يرفع الفلسفة هدفاً ثم يصوب إليها نبال انتقاده .

والعقبة الثانية الكثود ، في دراسة الغزالي ، هي أن الغزالي كثيراً ما يوافق الفلاسفة في عدد من قضايا الفلسفة ، ولكنه يرد عليهم فيها رداً شديداً كيلا يكون في تزيينه لتلك القضايا ، أو في سكوته عنها على الأقل ، مشجعاً للعامة على الإقبال عليها والأخذ بها ؛ إن الغاية الأساسية من تبيان تهافت الفلاسفة ليست ، فيما يقصد الغزالي ، تبيان تهافتهم هم ، بقدر ما هي المحاولة لتسويد صفحاتهم عند العامة والحيلولة ، في رأيه ، بين هؤلاء العامة وبين تسرب الآراء الفلسفية إليهم .

وهناك صعوبة ثالثة تنتصب في وجه الدارس لكتب الغزالي وهي إن الغزالي لم يميز البحوث في كتبه ، فالبحوث في كتبه دقيقة وفلسفية معاً تتجاوز فتعارض — أي يسير بعضها إلى جانب بعض — أو تتناقض . حتى كتبه التي هي الفلسفة ، اسما وغاية ، كما في معيار العلم وتهافت الفلاسفة ، فإن المقصد الأول منها أن تكون سبيلا إلى إقامة الأدلة على صحة الدين وعلى فساد الفلسفة التي اتكأ هو نفسه على أدلتها لنصرة الدين . ثم هنالك صعوبة أشد خطراً من ذلك كله ، هي أن الغزالي لم يلتزم منهاجاً واحداً في كتبه . إننا نرى منهاج مختلفة في كتبه ، بل في الكتاب الواحد من كتبه أحياناً ، كما في المنقذ والتهافت مثلاً ، حيث تمتزج البراهين العقلية المستمدة من الرياضيات والعلوم الطبيعية بالأدلة الشرعية المأخوذة من الأحوال الاجتماعية في الدين والعادة ، وفي مألوف الناس والشائع عندهم . فالمفروض مثلاً أن كتاب «تهافت الفلاسفة» قصد به الفلاسفة ، ولكننا نرى فيه ردوداً وأدلة لا تليق بموضوعه . أما «المنقذ من الضلال» فيجب أن يكون الغزالي قد اتجه فيه لمخاطبة العامة ، العامة ، ومع ذلك فإن فيه أحياناً بحثاً فلسفياً صحيحاً ونهجاً عقلياً خالصاً .

*

موقف الفلاسفة المسلمين من الغزالي :

هذه الصعوبات ، على كثرتها وخطورتها ، لا تعترض الدارس المعاصر فحسب ، بل لقد اعترضت الفلاسفة المسلمين الذين جاءوا في القرنين التاليين للقرن الذي جاء فيه الغزالي ، وكانوا كبار الفلاسفة في الإسلام ومن أكابر الفلاسفة في تاريخ الفكر الإنساني : ابن باجه وابن طفيل وابن رشد . إن ابن باجه يحمل على المعرفة من طريق التصوف ثم يجعل الأحوال الصوفية حائلاً دون المعرفة الصحيحة التي لا تكون عنده إلا من طريق العقل^(١). ولا ريب في أنه يقصد الغزالي بانتقاده هذا . أما ابن طفيل فقد مدح طريقة الغزالي [في الشك وفي التصوف ، ولكنه قال عن كتبه : «وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي ، فإنه بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضع ويحل في آخر ، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها^(٢) . وأما ابن رشد فتقمت على الغزالي شديدة مشهورة^(٣) .

لقب الغزالي :

وانعكست كل هذه الصعوبات على صفحة تاريخ الفكر الإنساني منذ أيام الغزالي إلى يومنا هذا . لو أردنا أن نشر إلى الغزالي بلقب ، فإذا نقول ؟ أنسميه فقيهاً أم متكلماً أم صوفياً أم فيلسوفاً ؟ إن كل تسمية من هذه التسميات تلقى اعتراضاً شديداً : إنه ليس فقيهاً كالشافعي وأحمد بن حنبل ، ولا متكلماً كالنظام والعلاف ، ولا صوفياً

(١) تدبير المتوحد ٢٧ ؛ راجع ده بور ٢٤٢ النص (الإنكليزي ١٧٧) ، ابن باجه ٤٦

(٢) حتى بن يقطان ٥ ، ١٧ - ١٩ ، وخصوصاً ١٧ ، السطر ١٠ - ١٢ .

(٣) تهافت التهافت : كان أبو حامد الغزالي يتقول على الفلاسفة ٦٩ ، ٤٥١ ،

٥١٦ ، راجع ١٠٨ ، ٤١٠ الخ ؛ ابن رشد ينقم من الغزالي ١١ ، ١١٥ ، ١٥٩ ، ١٧١ - ١٧٢ ، ١٩٤ - ١٩٥ ، ٣٠٢ - ٣٠٣ ، ٤٨٥ - ٤٨٦ الخ ؛ فصل المقال ١٠ - ١٢ ،

١٧ - ١٨ ، ٢٥ - ٢٦ ، ٢٨ - ٢٩ ؛ مناهج الأدلة ٧٢ - ٧٤ .

كعمر بن الفارض ومحيي الدين بن عربي ، ولا فيلسوفاً كبار سبطو وابن رشد .
إن كل تسمية من هذه التسميات يمكن أن تسيء إلى الغزالي إذا أطلقت
عليه ، أو أن تنقصه بعض حقه عندنا على الأقل .

ولقد كان من التوفيق ، إلى حد بعيد ، في العلم وفي الحق أن يسمى
الغزالي ، منذ زمن طويل ، حجة الإسلام : ذلك لأن هذا المفكر العبقري
لما تعرض للفقه والكلام والتصوف والفلسفة لم يكن في خياله ولا في مناهجه
إلا الدفاع عن الدين عامة وعن الإسلام خاصة . من أجل ذلك كانت تسميته
حجة الإسلام تسمية موفقة صحيحة ودالة ودقيقة في وقت واحد وإلى حد
بعيد . ولا ريب في أن هذه التسمية ترضيه أكثر من تسميته فقيهاً أو متكلماً
أو فيلسوفاً . وهي ترضيه أكثر من كلمة صوفي ، ما دامت هذه الكلمة
تجمعه مع أشخاص لا معدى عن تسميتهم متصوفين مثل الحلاج والسهوردي
وعمر بن الفارض ، ومثل محيي الدين بن عربي أيضاً .

غير أن لنا ملاحظة واحدة على هذه التسمية .

عاد الغزالي من رحلته التي كانت استجماماً وشفاء ووصل إلى بغداد
في سنة ٤٩٠ هـ (١٠٩٧ م) ثم بقي فيها مدة قبل أن يغادرها إلى طوس . في هذه
الأيام تدفقت جهافل الصليبيين على الشام ففتحوا أنطاكية ، سنة ٤٩١ هـ
(١٠٩٨ م) ثم وصلوا إلى معرة النعمان في الشهر الأخير من سنة ٤٩١ هـ
(الشهر الأول من عام ١٠٩٩ م) وقتلوا فيها مائة ألف . ثم إنهم اجتاحت
البلاد كلها من الشمال إلى الجنوب يقتلون ويدمرون حتى استطاعوا ، بعد
حصار طويل ، أن يفتحوا القدس عنوة لسبع ليال بقين من شعبان من سنة
٤٩٥ هـ (١٠٩٩/٧/١٥ م) . ووصلت الأخبار بذلك إلى بغداد فقلقت
الخواطر واضطربت الخلافة^(١) ، وكان الغزالي في بغداد ، في الأغلب ،

(١) ابن الأثير ١٠ : ١٠٥ (في أخبار ٤٩٢ هـ) : « وورد المستفرون من الشام في
رمضان إلى بغداد مصحبة القاضي أبي سعيد الهروي فأوردوا في الديوان كلاماً أبكى العيون وأوجع
القلوب . وقاموا بالجامع يوم الجمعة فاستنثروا وبكوا وأبكوا ، وذكروا ما دهم المسلمين =

فلم يبد حراكاً ، ثم إنه عاش أحد عشر عاماً بعد سقوط القدس في أيدي الإفرنج الصليبيين فلم يذكرهم بلسانه فضلاً عن أن يكون قد حض على قتالهم ، كما كان ينتظر منه .

وإن الإنسان ليقضى عجباً من رجل يستعظم أن يقول مسلم إن الخلود في الآخرة إنما هو بالروح لا بالجسم فيكفره ويؤلف الكتب في تفنيد رأيه ، ثم يرى المسلمين كلهم مهتدين بالفناء ويرى الإسلام نفسه معرضاً للاستئصال في بقعة واسعة كريمة من بقاع العالم الإسلامي ، وفي العالم كله فلا يرفع يده بإشارة ولا يفتح فاه بكلمة ! إن تعليل ذلك ليس صعباً ، إنه يعود إلى عاملين :

(أ) أن الغزالي كان لا يزال مريضاً ، على الرغم من اعتقاده أنه قد شفى . وأن عدداً من أعراض مرضه كان قد زال عنه لأنه كان قد اعتزل الحياة الاجتماعية إلا قليلاً . ثم إن طبيعة مرضه كانت تفقد المريض المهمة على حمل التبعة وتخلق في المريض قلة الاهتمام بما يدور في خارج نفسه .

(ب) أن الغزالي كان قد وطد نفسه على سلوك سبيل التصوف . وحركة التصوف كانت ناشطة في أثناء الحروب الصليبية ، وقد وقف جميع المتصوفة منها موقفاً هادئاً غريباً ، قيل إنهم كانوا يعتقدون أن تلك الحروب كانت عقاباً للمسلمين على ما سلف لهم من الذنوب والمعاصي^(١) . ولعل الغزالي قد شارك سائر الصوفية في هذا الاعتقاد كما كان قد شاركهم في السكوت عن الإفرنج الصليبيين .

= بذلك الشريف المعظم من قتل الرجال وسبى الحرم والأولاد ونهب الأموال . فلهذا ما أصابهم (أصاب أهل بغداد من سبغ هذا الحديث) أفطروا » .
(١) راجع التصوف في الإسلام ٩ وما بعدها .

الشك واليقين :

بعد هذه الملاحظات المهمة ، والتي لم يكن بد من ذكرها ، أنتقل إلى الكلام على الشك وعلى الرجوع إلى اليقين . ومدار القضية التي أبسطها هو : إلى أي حد كان رجوع الغزالي إلى اليقين رجوعاً عن شك صحيح ؟

كان الغزالي ملماً بالفلسفة اليونانية ، على ما أخبرنا في المنقذ ، وعلى ما يبدو في تهافت الفلاسفة وفي مقاصد الفلاسفة وفي غيرها من كتب الغزالي الكثيرة . ومع أن الغزالي نفسه قد ذكر أنه درس الفلسفة مدة يسيرة ، وفي أوقاته المختلطة ، فإنني أعتقد أنه عني بالمدة اليسيرة وبالأوقات المختلطة ذلك المدى من الزمن الذي عزم فيه على التصدي لاستيعاب قضايا الفلسفة ليرد عليها وعلى أصحابها . على أن اهتمامه بالفلسفة كان أطول من ذلك عهداً ، وكذلك كانت مطالعته الفلسفية قد تجمعت في وقت طويل وذهبت طولاً وعرضاً وعمقاً . ومع أن الغزالي لم يذكر في كتابه «تهافت» من الفلاسفة إلا سقراط وأفلاطون وأرسطو ، لأن إغفال ذكر هؤلاء لا يتأتى لمؤلف في الفلسفة أو في تاريخها بحال^(١) ، فإن مطالعة كتبه تدل على سعة معرفته بقضايا الفلسفة اليونانية ، وبقضايا كثيرة من الفلسفة المشرقية أيضاً . ولا حاجة هنا إلى بسطة القول بأن مطالعات الغزالي في الفلسفة اليونانية كانت من خلال النقول إلى اللغة العربية . واتهام ابن رشد للغزالي بأنه كان يقول على الفلاسفة^(٢) له وجه . وإذا نحن أردنا أن ندافع عن الغزالي في ذلك لم يكن بإمكاننا أكثر من أن نقول إنه اعتمد في ردوده على النقول ، وهذه النقول هي التي كانت تنقول على الفلاسفة ، إما بأن تنسب قول فيلسوف إلى فيلسوف آخر ، أو بأن تضيف إلى نفر من الفلاسفة أقوالاً ليست من الفلسفة^(٣)

١.

(١) تهافت الفلاسفة : سقراط ٥ ؛ أفلاطون ٥ ، ٨ ، ٢١ ، ٣٤ ، ٣٣٥ ؛ أرسطو ١٤١ ، ٣٤ ، ٩ ، ٨ ، ٥ .

(٢) راجع سائبة ٣ صفحة ٢٩٩ .

(٣) راجع : العرب والفلسفة اليونانية ١٣٩ .

Cf. Ueberweg 1461 f., 481 ; Copleston Copleston I 413 ff., 422 f.

وهناك جانب آخر نستطيع أن ننصف فيه الغزالي، وهو أن الغزالي ، في نطاق رده على الفلاسفة لحياة العامة من شرور الفلسفة ، لم يكن يأبه لنسبة القضايا إلى فيلسوف دون فيلسوف ، لقد كان يهتم بتلك القضايا على أنها قضايا مقصودة لذاتها بقطع النظر عن الذين تنسب إليهم .

*

نسبة شك الغزالي إلى الشك اليوناني :

كان شك الغزالي أوسع قليلا من الشك اليوناني ، ثم كان يضم شيئا من الشك البوذي . فلنستعرض ذلك بإيجاز .

تعود نظرية الشك عند اليونان إلى أن العقل الإنساني لا يمكن أن يتغلب على طبائع الأشياء ولا إلى حقائق الأمور . نحن نعرف الأشياء كما تبدو لنا ، لا كما هي حقيقة . من أجل ذلك لا يجوز لنا أن نجزم في القضايا على وجه دون وجه ، ذلك لأننا نلاحظ دائما تناقضا في إدراكنا بالحواس وتناقضا في آرائنا .

والشك لا يقتصر على طبائع الأشياء المادية والماورائية ، بل يتناول السلوك الإنساني أيضاً . إن الناس كلهم يحتاجون إلى خوض الحياة الاجتماعية ، ثم هم عاجزون عن أن يميزوا الرأي الصواب من الرأي الخطأ ، وعن أن يميزوا العمل الحسن في نفسه من العمل القبيح في نفسه . من أجل ذلك كله وجب على العقلاء ، في رأي الشكاك كلهم ، أن يجمعوا عن إصدار الأحكام على طبائع الأشياء وحقائق الأمور ، وأن يسلكوا في الحياة العملية بحسب الراجح لديهم من الآراء والعادات والقوانين . بذلك فقط يمكنهم أن يكونوا مطمئنين في نفوسهم .

وبما أن الفلسفة اليونانية الأولى كانت أميل إلى طريق العقل والعلم وإلى سبيل المنطق والبرهان ، وبما أن العقل كان فيها مقياس الأشياء والأمور ومرد

قبولها أو رفضها ، فإننا لا نستغرب أن يكون هذا النوع من الشك الذى رأيناه فى الشكاك اليونان ، والذى ظهر أثره فيما بعد فى الغزالي ، راجعاً إلى مؤثرات مشرقية فى الأعم ومؤثرات هندية فى الأخص .

إن نقرأ من الشكاك الأولين فى تاريخ الفلسفة اليونانية قد رافقوا الإسكندر المكدوني فى حملته على المشرق ، تلك الحملة التى امتدت عشرة أعوام (٣٣٣ - ٣٢٣ ق . م) ثم وصلوا معه إلى الهند . من هؤلاء مؤسس مذهب الشك ، فوروون الذى من أليس (نحو ٣٦٠ - نحو ٢٧٠ ق . م) وأستاذه أناكسارخوس الشاك^(١) . ومن هؤلاء أونيسيكريتوس رئيس بحارة الإسكندر فى حملته على المشرق ، وديوغينيس تلميذ أونيسيكريتوس ، وكراتوس الذى من طيبة اليونان (٣٦٥ - ٢٨٥ ق . م) ، وكان معظم هؤلاء من أتباع المذهب الكلبي^(٢) ، فلاسفة أو كالفلاسة .

■

خصائص شك الغزالي :

ومع أن الغزالي كان قليل الثقة بالحواس وبالعقل لا يطمئن إلى سبيل من سبيل المعرفة التى كانت سائدة فى أيامه كسبيل التعليمية ، أى الباطنية أو الشيعة السبعية الذين يذهبون إلى أن المعارف لا تكون إلا من طريق الإمام المعصوم ، وكسبيل المتكلمين وسبيل الفلاسفة ، نجده يعلن أن دأبه وديده كان طلب العلم بحقائق الأمور^(٣) . ثم إن الغزالي كان يؤمن بعلم يقينى مصدره الله تعالى . ونحن واجدون هذا الإيمان عنده فى كل كتاب من كتبه ، بل لا أكون مبالغاً إذا قلت إن هذه الفكرة تتردد فى كتب الغزالي مع كل قضية يعالجها . فالغزالي ليس شاكاً بالمعنى اليونانى ، ولستأ نرى فى أسس فلسفته ،

(١) Ueberweg I 463; Sarton 586, cf. 490, Introduction to the Hist. of Sc. I 136.

(٢) Sarton.

(٣)

(٣) النقد v .

وفي اتجاهه العام في سائر كتبه ، ما يجمعه بالشكاك في تاريخ الفلسفة . فن
أين جاء شكه الذي يسرد علينا تفاصيله في كتاب المتقذ من الضلال ؟

*

الشك المفاجيء العارض عند الغزالي :

وفجأة نقرأ للغزالي في « المتقذ من الضلال » (١) :

« انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة ،
على قرب عهد بسن الصبا ، إذ رأيت صبيان النصراني لا نشوء
لهم إلا على النصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على اليهود .
وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام . وسمعت الحديث
المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : كل مولود يولد على
فطرة الإسلام ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه (٢) . فتحرك
باطني إلى طلب حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة
بتقليد الوالدين والأستاذين . . . »

ففي كان الغزالي يجيز لنفسه أن يتساءل عن حقيقة الدين الذي هو عليه ،
عن حقيقة الإسلام ؟ إنه كان قبل ذلك ينكر هذا ، وينكر أقل من هذا
على غيره ، فإذا به الآن يقبله على نفسه !

في الحادى عشر من المحرم من سنة ٤٨٨ (٢١ / ١ / ١٠٩٥) انتهى
الغزالي من تأليف كتاب « تهافت الفلاسفة » (٣) ، وكان قد بدأ تأليفه ، بلا
ريب ، بعد الانتهاء من تأليف كتاب « مقاصد الفلاسفة » ، (في أوائل
سنة ٤٨٧ هـ على الأرجح) (٤) . ففي « تهافت الفلاسفة » يقول الغزالي على

(١) المتقذ ٧ .

(٢) راجع : صحيح مسلم ٨ : ٥٢ - ٥٣ . هذا الحديث يروى من طرق مختلفة وبألفاظ
فيها اختلاف يسير . وفي الموطأ (ص ٢٤١) : « كل مولود يولد على الفطرة . فأبواه يهودانه
أو ينصرانه . . . »

Bouyges 23

(٣)

Bouyges 23 s.

(٤)

الشبان المسلمين المعاصرين له ، والذين كانوا لا يتقيدون بتعبدات الشرع وحلوه^(١) :

«... ولا مستند لكفرهم غير سماع الغي^(٢) كتقليد اليهود والنصارى إذ جرى على غير دين الإسلام نشوءهم وولادهم ، وعليه درج آبائهم وأجدادهم . فتجملوا باعتقاد الكفر تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم واستنكافاً عن القناعة بأديان الآباء . فأية رتبة في عالم الله أخس من رتبة من يتجمل بترك الحق المتبع تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً دون أن يقبله خبراً وتحقيقاً » .

فما الذي جعل الغزالي بعد عام أو يقل قليلاً أن يرفض التقليد في الدين وألا يرى الإيمان صحيحاً إلا بالاعتناق الشخصي ؟

بوادر تبدل في موقف الغزالي :

كان الغزالي منذ مطلع سنة ٤٨٨ هـ (مطلع عام ١٠٩٥ م) ، وقبل أن ينتهى من تأليف كتاب «تهافت الفلاسفة» قد بدأ يبدل رأيه في ما يكفر من الاعتقاد وما لا يكفر . إن الغزالي قد وصم في مطلع كتابه هذا «جميع الذين يستهينون في العبادات ولا يتوقفون عن المحظورات» بالكفر^(٣) . فلما وصل إلى آخر الكتاب توقف عن تكفير أهل البدع في قضايا الإيمان من مثل القول بقديم العالم (أى بوجود العالم ضرورة منذ الأزل) ومن مثل القول بأن الله تعالى يعلم الكلبيات (قوانين الحوادث) ولكنه لا يعلم الجزئيات الحادثة في هذا العالم من البشر ومن غير البشر ، ومن مثل القول بأن الخلود إنما هو للأنفس العاقلة وحدها وأن الأجساد لا تبعث ولا تخلد .

(١) تهافت الفلاسفة ٤ .

(٢) في المتن (تهافت الفلاسفة ٤) : الغي ؛ وفي الحاشية (٢ : ١١) : الغي ، وهو الصواب .

(٣) تهافت الفلاسفة ٤ - ٧ .

فما الذى كان يحمل الغزالي فى أوائل سنة ٤٨٧ هـ على تكفير تارك الصلاة مثلاً ، ثم نراه فى أول السنة التالية لا يقبل بتكفير الذى ينكر أن يكون الله قد خلق العالم أو ينكر أن يكون الله عالماً بما يفعله عباده ؟ إن جواب هذا السؤال موجود فى المتنقذ من الضلال .

مرض نفسى وعنصر بوذى :

انتهى الغزالي من تأليف كتاب «المتنقذ من الضلال» فى نحو سنة ٥٠٢ هـ (١١٠٨ م) ، أو قبل ذلك بقليل^(١). ولكن الغزالي قص علينا فى هذا الكتاب أحداث حياته وأحوال نفسه ، وخصوصاً منذ سنة ٤٨٨ هـ ، بعد قراغه من تأليف كتاب «تهافت الفلاسفة» . فى ذلك الحين كان الغزالي ، فيما يبدو لنا ، تحت تأثير فكرة بوذية ملأت عليه خياله ثم تمكنت من نفسه حتى لم يكن يستطيع منها فكاً كآ :

فى المذهب الفلسفى الأخلاقى الذى أسسه هوثا ما بوذا فى القرن السادس قبل الميلاد^(٢)، وقبل أن يجيء فورون مؤسس مذهب الشك فى اليونان بنحو قرن من الزمن أو يزيد ، أن البوذى يجب ألا يكتفى بالإيمان الأعمى ، بل يجب أن يتطلب على اعتقاده بكل أمر اقتناعاً شخصياً . والبوذى يرفض كل رواية إذا كانت تبدو له خاطئة ؛ ولا يصح عنده إلا ما قام الدليل على صحته ، لأن ما لا يثبت على البرهان فليس عنده بحقيقة . من أجل ذلك كان التفكير الخالص ، فى رأى البوذى ، هو المقياس للحقيقة . ثم إن الأقوال الصحيحة لا تعد صحيحة لأنها تنسب إلى رجال عظام مثل بوذا ، بل لأنها تكون صحيحة فى نفسها . وبالتالي ، إن كل قول صحيح – ولو لم يكن لبوذا – هو قول بوذا ، أو يمثل قول بوذا^(٣).

Bouyges 71.

(١) .

Enc. Br. (1957) 4 : 325 ; An Introd. to Indian Ph. 117. (٢)

Enc. R.E.

(٣)

هذه الأقوال البوذية موجودة معانيها في كتاب «المتقذ من الضلال»، بل هي عمدة الغزالي في تسرب الشك إلى نفسه، وفي خروجه من الشك إلى اليقين يستند إلى هذه المعاني. فمن أين تسربت هذه المعاني إليه وبرزت في كتاب «المتقذ من الضلال»، مع أنها لم تكن من رأيه في «تهافت الفلاسفة» مثلاً، ومع أنها تخالف معتقده الديني؟ ثم يجب ألا ننسى أن الغزالي نصب الحرب للعقل وللبراهين العقلية، إلا في بضع صفحات من كتاب المتقذ، وإلا إذا كان العقل والأدلة العقلية تنهض دليلاً على فضل الدين، أو على تفنيد رأى الفلاسفة في الإلهيات خاصة! أتري الغزالي عرف تلك المعاني البوذية من المصادر البوذية من طريق الفرس مثلاً، أم من طريق اليونان رواية عن فورون وتلميذه تيمون وعن أبناكسارخوس وكراتيس وأونيسيكريتوس من المفلسفين اليونان الذين تأثروا بالفلسفة الهندية على ما مر معنا.

ويبدو أن نفرأ من المعاصرين للغزالي اعترضوا عليه بمثل ما أعترض عليه أنا اليوم، فرد عليهم بقوله (٩):

«ولقد اعترض على بعض الكلمات المبتوثة في تصانيفنا، في أسرار علوم الدين، طائفة من الذين لم تستحكم في العلوم سرائرهم... وزعمت أن تلك الكلمات من كلام الأوائل مع أن بعضها من مولدات الخواطر؛ ولا يبعد أن يقع الحافر على الحافر. وبعضها يوجد في الكتب الشرعية؛ وأكثرها موجود معناه في كتب الصوفية. وهب أنها لم توجد إلا في كتبهم (أى في كتب الأوائل)، فإذا كان ذلك الكلام معقولاً في نفسه مؤيداً بالبرهان—ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة—فلم ينبغى أن يهجر وينكر؟... وأقل درجة العالم أن يتميز عن العاصي الغمر فلا يعاف الغسل؛ وإن وجدته في محجمة الحجام، و (أن) يتحقق أن المحجمة لا تغير ذات العسل؛ وأن نفرة الطبع منه مبنى على جهل عاصي منشؤه أن المحجمة إنما صنعت للدم المستقذر، فيظن

(١) المتقذ ص ٣٩ وما بعدها.

أن الدم مستقنر لكونه في المحجمة ، ولا يدري أنه مستقنر بصفة في ذاته . .
وهذا وهم باطل ، وهو غالب على أكثر الخلق : فهما نسبت^(١) الكلام
وأسندته إلى قائل حسن فيه اعتقادهم قبلوه وإن كان باطلا ، وإذا أسندته إلى
من ساء فيه اعتقادهم ردوه وإن كان حقاً . فأبدأ يعرفون الحق بالرجال ،
ولا يعرفون الرجال بالحق ؛ وهذا غاية الضلال ! » .

وقبل عام واحد من استيلاء هذه الفكرة — فكرة الكلام المعقول
في نفسه — على الغزالي ، لم يكن الغزالي يؤمن بها ، بل كان يؤمن بما يخالفها .
لما أراد الغزالي أن يجادل الفلاسفة في رأيهم في النفس ، وهو أن النفس جوهر
قائم بنفسه ، رد عليهم بالقول التالي^(٢) :

« وإنما نريد أن نعرض الآن على دعواهم معرفة كون النفس جوهرأ
قائماً بنفسه براهين العقل ؛ ولسنا نعرض من يبعد ذلك من قدرة الله أو يرى
أن الشرع جاء بتقيضه ، بل ربما يتبين في تفصيل (الكلام على) الحشر والنشر
أن الشرع مصدق له . ولكننا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه والاستغناء
عن الشرع فيه » .

وهناك أمور كثيرة تتعلق بالنفس خاصة يوافق الغزالي فيها الفلاسفة ،
ولكنه يعترض على شكل البراهين التي يأتي بها الفلاسفة للدلالة على تلك
الأمور . إنه لا يقبل هذه الأمور — مع أنها تصح عنده من وجوه مختلفة —
لأن الفلاسفة جروا على البراهين العقلية في إثباتها . هذا الموقف من الغزالي
لا يشير استغراباً فينا لأنه موافق للأصل الذي انطلق منه حجة الإسلام
في تفكيره وفي معالجته لقضايا الدين وقضايا الفلسفة . ثم هو يكرر في « تهافت
الفلاسفة » أن غايته الأولى وعمله الأول في هذا الكتاب إنما هو التشكيك
في براهين الفلاسفة .

(٢٦) كذا في الأصل .

(٢٧) تهافت الفلاسفة ٣٠٤ .

وهناك ما هو أبين من هذا : فربما أقرّ الغزالي على نفسه بأن البرهان الفلسفي يقوم حجة عليه هو ، وأن دليله هو لا يقاوم البرهان الفلسفي ؛ ومع ذلك فهو ماضٍ في هدم البراهين الفلسفية ، قال في تهافت الفلاسفة (١) :
 « . . . وأما قولهم : إن هذا يتقلب عليكم في معلومات الله فإنها غير متناهية ، والعلم عندكم واحد ، فنقول : نحن لم نخضع في هذا الكتاب خوض الممهدين ، بل خوض الهادمين المعترضين . ولذلك سميناه تهافت الفلاسفة لا تمهيد الحق ، فليس يلزمنا هذا الجواب » .

وربما أقرّ الغزالي على نفسه أيضاً بأنه لا يحيط علماً بقضية فلسفية ما ، من جميع جوانبها ، وبأن الذي ذكره الفلاسفة فيها يزيد في قوة الظن وغلبته ويميل بالاعتناع إلى جانب الفلاسفة في تلك القضية ، ولكنه على الرغم من ذلك يود أن يستمر في تشكيك الناس في رأى الفلاسفة وفي براهينهم . قال في إدراك الشاة من نظرها إلى الذئب أنه عدوها (٢) :

« ولعل موضع الالتباس قولهم إن العلم منطبع في الجسم انطباع اللون في المتلون . . . ولعل نسبة العلم إلى محله (تكون) على وجه آخر ؛ وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل ، بل نسبته إليه كنسبة إدراك العداوة إلى الجسم . ووجه نسبة الأوصاف إلى محلها ليست مجبورة في فن واحد ، ولا هي معلومة التفاصيل لنا علماً نثق به ، فالحكم عليه دون الإحاطة بتفصيل النسبة حكم غير موثوق به . وعلى الجملة ، لا ينكر أن ما ذكرناه مما يقوى الظن ويغلبه ، وإنما ينكر كونه معلوماً يقيناً

(١) تهافت الفلاسفة ١٧٩ - ١٨٠ ، راجع ١٣٠ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ،

٣١١ الخ .

(٢) تهافت الفلاسفة ٣٠٨ - ٣٠٩ .

علماء لا يجوز الغلط فيه ولا يتطرق الشك إليه . وهذا القدر مشكك فيه .

مرض الغزالي ؛ أعراضه وآثاره :

هذا القلق في نفس الغزالي وهذا التردد في موقفه من الفلاسفة وبراهينهم يدلان على أن الغزالي لم يكن في حال طبيعية . لقد أخبرنا الغزالي نفسه في « المتكلم » أنه كان مريضاً ، وأن مرضه قد نزل بالقلب ولذلك عجز الأطباء عن مداواته . وبالرجوع إلى ما وصفه الغزالي من أعراض مرضه ، ومما نعرفه من صدق الغزالي وأمانته وإخلاصه ومقدرته أيضاً ، نقطع بأن الغزالي كان مصاباً بالكنظ أو الغنظ ، وهو مرض نفسي في الأكثر يظهر على ذوى الاتجاه الدينى المتطرف .

ومع أن معنى الغنظ (١) أو الكنظ (٢) هو الهمّ اللازم ؛ أو هو أن يشرف الإنسان على الموت من الكرب ثم يفلت منه ، فإننا لا نجد في هاتين الكلمتين ، فيما بين أيدينا من القواميس ، معنى المرض صراحة (٣) . ولكن صديقى الدكتور عبد الرحمن اللبان ، الطبيب الاختصاصى للأمراض العصبية ، لفت نظرى إلى جملة في كتاب « عيون الأنبياء في طبقات الأطباء » (٤) هى : « . . . واحتجوا بامرأة كانت بمصر وكانت شديدة الحزن والهم مبتلاة بالغنظ والدرد ، ومع ذلك كانت ضعيفة المعدة وصدرها مملوء أخلاطاً رديئة ، وكان حيضها محتبساً . . . »

الكنظ أو الغنظ هبوط في القوى الجسدية والعقلية ينتج اضطراباً نفسياً (٥) يتسم بالقلق والسوداء . ويرجع هذا المرض في الأصل إلى عامل

(١) تاج العروس ٥ : ٢٥٦ .

(٢) تاج العروس ٥ : ٢٦١ .

(٣) راجع استعراض ما جاء في هذين اللفظين من حيث اللفظ .

(٤) عيون الأنبياء في طبقات الأطباء ١ : ٥ .

(٥) A Textbook of the Practice of Medicine 1884 ff.; Clinical Psychiatry 196, 198.

ورأى : وربما ظهر أو قوى في زمن الطفولة ، وعلى أثر صدمة نفسية ، في الأكثر . غير أنه في العادة يظهر بعد الثلاثين ، وخصوصاً بين الخامسة والأربعين وبين الخامسة والخمسين ، وعلى الأخص عند النساء لاتصال هذه الحقبة عندهن بسن اليأس . ويمتد هذا المرض من ثلاثة أشهر إلى ستة ، وهو قابل للشفاء التام ، ولكن شفاؤه لا يمنع من عودته مرة بعد مرة . ثم ليس من الضروري أن تكون حالة المريض به على وتيرة واحدة من السوء ، بل قد تتألف مدة المرض من فترات يتعرض المريض في أثنائها لأزمات خفيفة أو حادة ، متقاربة أو متباعدة . وقد تمر عليه فترات يبدو فيها كالصحيح . أما إذا كانت الإصابة خفيفة فقلما يشعر بها صاحبها ، وقلما يظهر عليه آثار منها .

فما سير هذا المرض ، وما أعراضه ونتائجه ؟

في أوائل هذا المرض ، أو في الأحوال الخفيفة منه ، تضعف الذاكرة وينشتت الفكر ، ويفقد المريض للذة الاهتمام بأمور الدنيا إذ لا يرى لها قيمة لأنها تكون عنده ، في حالته تلك ، أموراً عارضة زائلة . ثم هو يأبى بذل الجهد ويتخوف من حمل التبعة . ويرافق ذلك كله حال من الحزن ومن الشقاء البادى ؛ ثم تلح على المريض ذكريات الماضي وتتجسم له الأخطاء اليسيرة ، وتبدى له أحواله الحاضرة كثيرة السوء فيقنط من كل نحسن آتى أو مقبل ويستولى عليه قلق شديد .

ويكون المريض في هذه الحال بطيء التفكير ثم يعجز عن معالجة الموضوعات جملة ، بينما يستمر تأمله في أحواله الشخصية ناشطاً فتتوارد عليه الخواطر المؤلمة بلا انقطاع ، ثم إنه يجن عن الجزم في الأمور التي تعرض له . وكذلك يقل كلام المريض وتندر مخاطبته للآخرين ، ولكنه يظل في العادة ميالاً إلى سرد حكاية حاله بالتفصيل على الآخرين . وترى المريض تنتابه الأفكار السود لكثرة ما يحاسب نفسه على ضعف طبيعته البشرية ، أو تراه يتندب

سوء حظه ويلوم نفسه على ما فاتته من العمل الصالح في ماضى حياته . وتراكم تلك الأفكار السود عليه ، وتتجسم أمام عينيه وخياله سينات بيثته فيستسلم للقلق والقنوط .

وتكثر أوهام المريض فيترجح بين الشك والافتناع ، في أمور كثيرة ، مراراً في اليوم الواحد أو في أثناء الحديث الواحد . ومع ذلك فقد تظل بصيرته نافذة وأحكامه صائبة ما لم تثقل حاله . والأوهام في الواقع نتيجة ملازمة للكنظ أو الغنظ تتناول الماضى والمستقبل : الأسف على الماضى والخوف من المستقبل . ويرافق تلك الأوهام في المريض قلق شديد على نفسه وأسرته ، فإذا اشتد قلقه لم تنفع القرائن والحجج حينئذ في تبديل شيء من اعتقاداته الخاطئة في نفسه وفي بيثته .

وتعاطم الأوهام فتنتج في المريض مركب نقص ، فيشعر المريض في نفسه أنه أعظم الناس ذنباً وأكثرهم شقاء ، أو يرى نفسه مهملاً في بيثته فيريد أن يبتعد عن أعين الناس . وربما خيل إليه ، في غير الإصابات الخفيفة العادية ، أن الناس يحقدونه أو يضطهدونه ، أو أنهم يضايقونه بتبع أعماله فيشبهون إليه إذا مر بهم ويتهايمسون عليه ، أو يثنون عليه العيون ليتجسسوا أخباره .

ويقل نشاط المريض بالكنظ ؛ وكلما زادت حالته سوءاً قل نشاطه . وقد لا يتأثر نشاطه بالمرض ، ولكن إنتاجه يبطئ ويقل ، فإذا أعماله العادية تقتضيه في إنجازها وقتاً أطول من الوقت الذى كانت تحتاج إليه في أيام صحته . وأعظم أخطار الأنواع الحادة من الكنظ محاولة الانتحار .

ويضطرب نوم المريض بالكنظ فيبطئ إغفاؤه ويخف رقاذه ويقصر ، ثم لا يُعقب ذلك النوم الخفيف القليل المضطرب استجماماً في البدن أو في الفكر وكذلك يفقد المريض الشهوة إلى الطعام فلا يأكل إلا قليلاً لشعوره دائماً بالامتلاء فيقل وزنه لقلة طعامه . ويصيب المريض عادة إمساك خفيف ، ولكن المريض يقلق كثيراً بسبب هذا الإمساك ثم ينسب إليه نتائج أكثر

خطراً مما يجب . وفي النساء يخف الحيض أو ينقطع ، ثم تميل المرأة إلى إهمال زيتها . أما التوق الجنسي فيخف كثيراً .

وليس من الضروري أن يعم هذا المرض جسم المريض كله بأعراضه ، بل قد يقتصر على إفساد جهاز واحد من أجهزة البدن . ويتجه المريض عادة اتجاهاً دينياً في سلوكه ، ويستولى عليه خشوع من التقوى والورع ، من غير تعصب ذميم أو تشدد في غير موضعه .

*

كيف وصف الغزالي مرضه وأحوال نفسه :

لنرجع الآن إلى الغزالي ونستعرض مرضه كما وصفه هو بنفسه . ولكن يجب أن نذكر أن الغزالي دون هذا الوصف بعد عشر سنين من شفائه الأول . ثم إننا مدينون جداً للغزالي لأنه أخبرنا أشياء كثيرة من ملاسبات حياته الأولى ، كما كشف لنا عن جانب كبير من حياته النفسية والعقلية في أثناء مرضه وعقب شفائه .

يقول الغزالي في ذلك كله^(١):

« ولم أزل في عنفوان شبابي ، منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن وقد أناف السن على الخمسين ، أتوغل في كل مظلمة وأتهجم على كل مشكلة . . وأستكشف أسرار كل طائفة . . إذ كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديني ، من أول أمري وريعان عمري ، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي ، لا باختياري وحيلى . ثم فتشت علومى فوجدت نفسى عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة (أى أتيقنه ولا أشك فيه) إلا في الحسيات والضروريات . فقلت : الآن ، بعد حصول اليأس ، لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليات ، وهى الحسيات والضروريات . فأقبلت مجد بليغ أتأمل المحسوسات

(١). المنتزه وما بعدها .

والضروريات ، وأنظر هل يمكننى أن أشكك نفسى فيها ؟
فانتهى بى طول التشكك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان
فى المحسوسات أيضاً . وأخذ هذا الشك يتسع . . .

« فلما خطرت (تراءت ، وردت) إلى هذه الخواطر انقلدحت
(ثبتت) فى النفس . فحاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ، إذ لم
يمكن دفعه (أى دفع الشك) إلا بالدليل . ولم يمكن نصب دليل
إلا من تركيب للعلوم الأولية . فإذا لم تكن (تلك العلوم) مسلمة
لم يمكن ترتيب الدليل . فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين
أنا فيهما على مذهب السفسة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال ،
حتى شفى الله من ذلك المرض وعادت النفس إلى الصحة
والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثقاً بها . . . »

ومع أن الغزالي يعلن أنه شعر بالشفاء من مرضه فأقبل على درس سبل
المعرفة كما يراها المتكلمون والباطنية والفلاسفة والصوفية ، فإننا نلاحظ أن
أعراض ذلك المرض لا تزال بارزة عليه مما نرى من كلامه وسلوكه .

ثم إنه بدأ بالتكلمين وسبيلهم وجداهم فقال^(١) :

« فلم يكن (علم) الكلام فى حقى كافياً ، ولا لدائى شافياً ،
. . . فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الخبرة ، فى اختلافات
الخلق ، ولا أبعد أن يكون قد حصل ذلك لغيرى . والغرض
الآن حكاية حالى ، لا الإنكار على من استشفى به (بعلم الكلام)
فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء . وكفى من دواء ينتفع به
مريض ويستضر به آخر » .

ثم تناول الغزالي الكلام على الفلاسفة وكتبهم وعلومهم فقال^(٢) :

« فشمرت عن ساق الجلد فى تحصيل ذلك العلم (الفلسفة) من

(١) المنقذ ١٩ - ٢٠ .

(٢) المنقذ ٢١ - ٢٢ .

الكتب ، بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ ، وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية ، وأنا ممنو بالتدريس والإفادة للثلاثة نفر من الطلبة ببغداد . فأطلعني الله سبحانه بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلطة على منتهى علومهم في أقل من سنتين .

ويعر الغزالي في الكلام على الفلاسفة وعلومهم وبراهينهم بكلام جميل واضح صحيح^(١) . ثم يتناول مذهب الباطنية (الشيعة السبعية) ويرد على قولهم بأن المعرفة لا تكون إلا بالتعلم من الإمام المعصوم ، فيقول^(٢) :

« مادمتم تقولون بأن الإمام المعصوم يرجع بعلومه إلى الرسول ، فإننا نقضل أن نأخذ عن الرسول مباشرة من غير اضطرار إلى التسلسل بالرواية عن الأئمة المتتالين حتى نصل إلى الرسول » .

ثم ينتقل إلى كلام موجز عن الصوفية^(٣) هو في غاية الوضوح والإحكام ، لما كان قد قر في نفسه من حب الصوفية والنشأة في أفيائها .

وفجأة يعود الغزالي إلى الكلام عن نفسه وقلقها ، وعن ملابسات مرضه فيقول^(٤) :

« وكان قد ظهر عندي ألا مطمع لي في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى . وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال والهرب عن الشواغل والعلائق .

(١) المنقذ ٢٣ - ٤٢ .

(٢) المنقذ ٤٤ - ٥٧ .

(٣) المنقذ ٥٨ - ٧٢ .

(٤) المنقذ ٦٢ - ٦٧ .

« ثم يعود الشيطان فيقول : هذه حالة عارضة ، فإياك أن تطاوعها فلأنها سريعة الزوال وإن أذعنت لها وتركت هذا الجاه العريض ، والشأن المنظوم الخالي عن التكدير والتنغيص ، والأمر المسلم الصافي عن منازعة الخصوم ، ربما ألقت إبه نفسك (كلنا) ولا يتيسر لك المعاودة .

« فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من ستة أشهر أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة . في هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطراب ، إذ قفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس ، فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوماً واحداً تطيباً لقلوب المختلفة ؛ وكان لا ينطق لساني بكلمة ولا أستطيعها ألبتة . ثم أورثت هذه العقلة في اللسان حزناً في القلب بطل معه قوة الهضم وقرم^(١) الطعام والشراب فكان لا تنساغ لي شربة ولا تهضم لقمة . وتعدى (ذلك) إلى ضعف القوى حتى قطع الأطباء طمعهم في العلاج وقالوا : هذا أمر نزل في القلب ، ومنه سرى إلى المزاج فلا سبيل إليه بالعلاج ، إلا بأن يتروح السر عن الهم . الملم .

« ثم لما أحسست بعجزى ، وسقطت بالكلية اختياري ، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له . فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه^(٢) ، وبسمل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال والأهل والولد والأصحاب . وأظهرت عزم الخروج إلى مكة ، وأنا أوري في نفسي سفر الشام ، حذراً أن يطلع الخليفة وجملة الأصحاب على عزمي في المقام في الشام . فتلطفت بلطائف الحيل

(١) القرم : شهوة اللحم ، الرغبة في أكل اللحم .

(٢) في القرآن الكريم من سورة النمل (٢٧ : ٦٢) : « أن يجيب المضطر إذا دعاه

ويكشف السوء . . . » .

في الخروج من بغداد ، على عزم ألا أعاودها أبداً . واستهدفت لائحة^(١) أهل العراق كافة ، إذ لم يكن فيهم من يجوز أن يكون الإعراض عما كنت فيه سبباً دينياً ، إذ ظنوا أن ذلك هو المنصب الأعلى في الدين^(٢) . وكان ذلك مبلغهم من العلم .

« ثم ارتبك الناس في الاستنباطات ، وظن من بعد عن العراق أن ذلك كان لاستشعار^(٣) من جهة الولاية . وأما من قرب من الولاية فكان يشاهد إلحاحهم في التعلق بي والانكباب علي وإعراضهم عنهم وعن الالتفات إلى قولهم ، فيقولون : هذا أمر سيأوى ، وليس له من سبب إلا عين أصابت أهل الإسلام وزمرة العلم .

« ففارقت بغداد ، وفرقت ما كان معي من المال ؛ ولم أذخر إلا قلدر الكفاف وقوت العيال ، ترخصاً بأن مال العراق مرصد للمصالح لكونه وقفاً على المسلمين . فلم أر في العالم مالا يأخذه العالم لعياله أصلح منه .

« ثم دخلت الشام وأقيمت فيها قريباً من سنتين لا شغل لي إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة ، اشتغالا بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله ، كما كنت حصلت من علم الصوفية . فكنت أعتكف مدة في مسجد دمشق ، أصعد منارة المسجد طول النهار وأغلق بابها على نفسي .

« ثم دخلت منها إلى بيت المقدس^(٤) ، أدخل كل يوم الصحرة وأغلق بابها على نفسي .

(١) استهدفت لائحة أهل العراق : تعرضت ، عرضت نفسي لوم أهل العراق .

(٢) ظنوا أن المنزلة التي نلتها هي أسوأ ما يطعم فيه الإنسان المتدين .

(٣) لاستشعار من جهة الولاية : رغبة منهم .

(٤) سنة ١٠٩٧ / ٥٤٩٠ م .

« ثم تحركت في الرغبة لأداء فريضة الحج ، والاستعداد من بركات مكة والمدينة ، وزيارة رسول الله تعالى عليه السلام ، بعد الفراغ من زيارة الخليل^(١) صلوات الله عليه . فسرت إلى الحجاز . »

شفاؤه الأول :

يذكر الغزالي ، كما رأينا ، أن شعوره بالمرض دام ستة أشهر ، من رجب إلى ذى القعدة من سنة ٤٨٨ هـ (تموز إلى تشرين الأول من عام ١٠٩٥ م) . وستة أشهر هي المدة القصوى للإصابة الواحدة بهذا المرض . وإذا كان بده شعور الغزالي بالمرض ، كما يقول هو ، كان في رجب من سنة ٤٨٨ هـ ، وأن لسانه اعتقل عن الكلام وأنه فقد شهوة الطعام في رجب نفسه ، فإن إصابته كانت حادة .

ويبدو أن الغزالي لم يجازف وهو في هذه الحال بالسياحة في الأرض كما نصح له الطبيب . ولكن في ذى القعدة اضطر إلى مغادرة بغداد للقيام بسياسة في الشام والحجاز دامت نحو عشر سنوات . وقد كانت تلك السياحة عاملاً مهماً في تحسن صحته واستقامة حاله ، يدلنا على ذلك قوله^(٢) :

« ثم جلبتني الهمم ودعوات الأطفال إلى الوطن ، فعادته بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع إليه . »

وهكذا نرى أن عدداً كبيراً من الأعراض الأولى التي قاساها الغزالي قد زالت ، فعاد إليه اهتمامه بأهله وأولاده بعد أن كان قد فقد الشعور بضرورة الاهتمام بهم شخصياً . ثم نازعته نفسه إلى بغداد بعد أن كانت البيئة البغدادية

(١) الخليل بلدة جبوب القدس فيها قبر إبراهيم الخليل .

(٢) المنقذ ٦٧ .

هى التى دفعته إلى الهرب من ميدان الكفاح الاجتماعى والإصلاح . وكذلك عادت إليه الثقة بالنفس بعد أن كان يقبل على نفسه يلومها فى كل أمر .

*

عودة المريض :

ولكن يبدو لنا بوضوح أن شفاؤه هذا لم يكن تاماً : كان لا يزال ميل إلى شيء من الخلوة ويتأفف من تكاليف الحياة ، حتى فيما يتعلق بأولاده ، قال (١) :

« وكانت حوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات المعاش تغبّر (٢) فى وجه المراد وتشوش صفو الخلوة . وكان لا يصفو الحال إلا فى أوقات متفرقة . لكنى مع ذلك لا أقطع طمعى منها ، فتدفعنى عنها العوائق وأعود إليها » .

وبعد مدة يسيرة عاد إليه قلقه الأول وساءت حاله النفسية فانغمس فى الأحوال الصوفية يقيم منها حوله عالماً خاصاً به طلباً للاطمئنان النفسى فلا يجد ذلك الاطمئنان ، فيعود إلى الكلام على الخلوة والناء والدواء والمرض والشفاء والمعصية والهلاك ، ويرجع إليه فضوله الأول فى الاستفسار عن كل شيء من أمور الناس يخشى عليهم من الذنوب والهلاك ، ويرى أنه هو المنظور وحده لإنقاذهم ، وتكاثرت عليه المنامات تحته على ما كان يرى فى نفسه . من ذلك قوله (٣) :

« فإنى تتبعت مدة آحاد الخلق أسأل من يقصر منهم عن متابعة الشرع وأسأله عن شبهته وأبحث عن عقيدته وسره . . . فلما رأيت أصناف الخلق قد ضعف إيمانهم إلى هذا الحد بهذه

(١) المنقذ ٦٧ .

(٢) فى الأصل تغير (بياء بتعطين من تحبها) وهو خطأ .

(٣) المنقذ ٨٤ ، راجع ٨٧ - ٩١ .

الأسباب ، رأيت نفسي مُلبّة^(١) بكشف هذه الشبهة حتى كان إفصاح^(٢) هؤلاء أيسر عندي من شربة ماء .. . فانقدح في نفسي أن ذلك متعين (على) في هذا الوقت محتوم . فأتغنك الخلوة والعزلة ، وقد عم الداء ومرض الأطباء وأشرف الخلق على الهلاك؟ ثم قلت في نفسي : ومتى تستقل أنت بكشف هذه الغمة ومصادمة هذه الظلمة ، والزمان زمان الفترة^(٣) ، والدور دور الباطل . و (لكن) لو اشتغلت بدعوة الخلق عن طرقهم إلى الحق لعاداك أهل الزمان بأجمعهم – وأنت تقاومهم – فكيف تعایشهم ، ولا يتم ذلك إلا بزمانٍ مساعدٍ وسلطانٍ متدينٍ قاهرٍ ؟

« فترخصت بيني وبين الله تعالى بالاستمرار على العزلة تعللا بالعجز عن إظهار الحق بالحجة . فقدّر الله أن حرك داعية سلطان الوقت من نفسه ، لا بتحريك من خارج . فأمر أمر إلزام بالنهوض إلى نيسابور لتدارك هذه الفترة ، وبلغ الإلزام حداً كان ينتهي – لو أصررت على الخلاف – إلى حد الوحشة . فخطر لي أن سبب الرخصة قد ضعف ، فلا ينبغي أن يكون باعثك^(٤) على ملازمة العزلة الكسل والاستراحة وطلب عز النفس وصونها عن أذى الخلق . . . والله تعالى يقول لرسوله ، وهو أعز خلقه^(٥) : « ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتى أتاهم نصرنا ، ولا مبدل لكلمات الله . ولقد جاءك من نبأ المرسلين » .

(١) ألب : أقام . ملبة (هنا) : راعية ، شديدة الرغبة .

(٢) يقصد : فضح هؤلاء ، أى الكشف عن مساوئهم .

(٣) الفترة هي الزمن الذي يمر بين بعثي رسولين ، ويكون الناس في الفترة غافلين عن الحق لا شريرين في العادة .

(٤) الباعث : الدافع .

(٥) القرآن الكريم ، سورة الأنعام (٦ : ٢٤) .

« فشاورت في ذلك جماعة من أرباب القلوب والمشاهدات^(١) »
فاتفقوا على الإشارة بترك العزلة والخروج من الزاوية . وانضاف
إلى ذلك منامات من الصالحين كثيرة متواترة تشهد بأن هذه الحركة
مبدأ خير ورشد قدرها الله سبحانه على رأس هذه المائة ، وقد
وعد سبحانه بإحياء دينه على رأس كل مائة^(٢) . فاستحكم الرجاء
وغلب حسن الظن بسبب هذه الشهادات ويسر الله تعالى الحركة
إلى نيسابور للقيام بهذا المهم في ذى القعدة من عام تسع وتسعين
وأربعمائة^(٣) . »

ليس من الضروري أن أوازن هنا بين هذه الأحداث والتعليقات التي
سردها الغزالي من تاريخ حياته بالأعراض التي ذكرتها عن « الغنظ » ،
فالتشابه يذهب إلى حد المطابقة . ولكن لا بد من ملاحظات : إن الغزالي
يخبرنا في كتابه « المنقذ من الضلال » ، الذي ألفه في سنة ٥٠٢ هـ ، أشياء ترجع
إلى سنة ٤٨٨ هـ وإلى ما قبلها . إنه يقص هذه الأخبار من ذاكرته . وإذا
كانت الحوادث موثوقة إلى حد كبير ، فإن التعليقات يمكن أن تكون متأثرة
بحوادث حياته المتأخرة . ويبدو لي أن المرض الذي نسب الغزالي شعوره به
إلى عام ٤٨٨ هـ كان أقدم من ذلك ، كان يرجع إلى صباه . ولعل موت
أبيه ودخوله في وصاية جارههم الصوفي ثم نفاذ إرثه وإرث أخيه من أبيهما
واضطرابهما لدخول مدرسة^(٤) يتستران فيها بطلب العلم ويقصدان في الدرجة
الأولى ضمان طعامهما ومبيتهما كانت كلها من الأحداث التي أحدثت رجة
في نفس الغزالي الشاب ؛ ألم يكن الغزالي يردد هذه الجملة كثيراً^(٥) : « طلبنا
العلم لغير الله فأبى أن يكون إلا الله ! » .

-
- (١) من المتصوفة الكبار .
(٢) سنن أبي داود ٢ : ٢٠٩ .
(٣) في الأصل : ستة ثمان وثمان وأربعمائة . والسياق يقتضي ٤٩٩ هـ .
(٤) المدرسة (هنا) : مؤسسة تعليمية تقدم الطعام والمبيت لطلابها .
(٥) راجع طبقات الشافعية ٤ : ١٠٢ .

الدخول في الشك :

كان الغزالي ، يدرك أنه عانى مرضاً شديداً ، ولكنه ظن — لما تحسنت حاله بالرحلة التي قام بها — أنه قد برئ من مرضه . إن عدداً من أعراض مرضه الأولى قد اختفت بلا ريب ؛ ثم إن مرضه لم يكن من الأنواع الحادة من السويداء ، ولكنه كان على كل حال حاداً في بابه . ومن استقرار الأحوال التي نسبها الغزالي إلى نفسه — بعد أن ظن أنه برئ من مرضه — نعلم أن المرض كان قد عاوده وشيكاً ، ولكن بصورة أخف . والواقع أن المرض قد رافق الغزالي منذ مطلع شبابه إلى آخر أيامه ، ولكن كانت تأتي عليه فترات من الصحة وأزمات من المرض يعقب بعضها بعضاً .

في إحدى هذه الأزمات الشداد تسرب إلى نفس الغزالي شك فلسفي في جميع مظاهر العالم الذي حوله : في جميع المظاهر التي تتناولها قواه النفسية والحسية والعقلية .

الغزالي عبقرى ، لا شك في ذلك . وهو مفكر ثاقب النظر صائب الرأي قادر على الإحاطة بتفاصيل العلوم بارع في نظم البراهين . ولكن الغزالي تربى تربية دينية صوفية ، ثم مال في الاتجاه الفكري إلى الأشعرية الذين يرون أن العقل عاجز عن إدراك عدد من جوانب الوجود ، وعن جميع ما يتعلق بالمغيبات . وكتب الغزالي كلها حافلة بمعنى يتردد في كل حين مؤداه أن كثيراً من المداير لا تعرف بالعقل ، بل بالوحى . حتى « تهافت الفلاسفة » ، ذلك الكتاب الذي كانت الغاية منه معالجة قضايا الفلسفة والرد فيها على الفلاسفة بالأدلة العقلية ، فإنه ينطوى على كثير من مثل الأقوال التالية (١) :

- وإنما السبيل فيه أن يتعرف من الشرع لا من العقل .
- ولكننا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه والاستغناء عن الشرع فيه .

(١) تهافت الفلاسفة ٢٦١ ، ٣٠٤ ، ٣٠٤ ، ٣٥٥ على التوالي ، الخ .

— ولكننا عرفنا ذلك بالشرع . . . وإنما أنكرنا عليهم من قبل دعواهم
معرفة ذلك بمجرد العقل .

— وهو ممكن فيجب انتصديق به على مقتضى الشرع .

وإذا كانت أمثال هذه الجمل غير وافرة في بعض أقسام « تهافت
الفلاسفة » ، فإن اتجاه الغزالي في هذا الكتاب — كاتجاهه في سائر كتبه —
ينحو نحو الأخذ بالشرع وحده ، أو نحو الأخذ بالعقل مع الشرع ، إذا
جرى برهان العقل مجرى الشرع .

وعاش الغزالي جانباً كبيراً من حياته ؛ وتربيته الدينية الصوفية ومذهبه
الأشعري رقيبان على عقله . فلما غلب عليه المرض ارتفعت الرقابة الواعية
عن عقله إذ خرج من سلطان التربية والمذهب ، فتساوت في رأيه الروايات
والأدلة فأراد أن يميز الصحيح منها من الفاسد بمقياس موثوق من مقاييس
المعرفة . وسار الغزالي في طلب الحق ، بعد تشكيك نفسه فيما كان يعتقد
أنه الحق ، على المنهج التالي :

(١) بدأ الغزالي بالإيمان ، لأن الإيمان كان القضية الكبرى التي شغلت
الغزالي . إذا كان في الناس أديان كثيرة وكان كل طفل لا ينشأ
إلا على دين أبويه وأساتذته ، فما الدليل على صحة الدين بالإضافة
إلى كل إنسان بمفرده ؟ وأحب الغزالي أن يضرب المثل بنفسه ،
وكان ذلك منه جرأة كبيرة وتجرداً صحيحاً وطلباً للحج الذي
لا جمجمة فيه ، فقال (ص ٨) :

« انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة ،
على قرب عهد بسن الصبا ، إذ رأيت صبيان النصراني لا يكون
لهم نشوء إلا على التنصر ، وصبيان اليهود ولا نشوء لهم إلا على
اليهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام . وسمعت
الحديث المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال :

كل مولود يولد على فطرة الإسلام^(١) ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه . فتحرّك باطنى إلى طلب حقيقة الفطرة الأصلية و (إلى) حقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين و (إلى) التمييز بين هذه التقليدات ، وأوائلها تلقينات^(٢) .

(ب) ولكن الإيمان قضية من القضايا ، والقضايا كلها يجب أن تقاس بمقياس واحد موثوق ، فما ثبت منها على هذا المقياس كان صحيحاً . قال الغزالي (ص ٨) :

« إنما مطلوبى العلم بحقائق الأمور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ؛ ما هي ؟ فظهر لى أن العلم اليقيني هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه^(٣) إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذاك . بل الأمان من الخطأ يجب أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً . فإني لو علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، ثم قال لى قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعباناً ؛ وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه فى معرفتى ، ولم يحصل لى منه إلا التعجب من قدرته عليه . فأما الشك فيما علمته فلا ! » .

إن الغزالي لم يكتف بأشك فى القضايا ، فالشك فى القضايا أمر مألوف ؛ والقضايا كلها موضع شك حتى تثبت بمقياس من المقاييس الموثوقة المقبولة . إن شك الغزالي قد تناول المقاييس !

(١) راجع الحاشية ٢ صفحة ٣٠٥ .
 (٢) التقليد (نشوء الأولاد على أديان آبائهم أو أساتذتهم) يرجع إلى التلقين (تعليم الممتد والدين الخ) .
 (٣) لا يساويه ، لا يقاربه (لا يستوى فيه جانب اليقين أو الصحة مع جانب الشك أو الغلط والتوهم) .

(ج) لقد انتفى في رأى الغزالي صدق الروايات والتلقينات لأنها قائمة على تقليد الأشخاص . وقد دله الحس على أن الأشخاص يختلفون فيما يقولون إنه الحق ، وإلا ، فكيف نعل وجود أشخاص على أديان مختلفة يعارض بعضها بعضاً . ولو أن جميع الأشخاص وصلوا إلى الحق لما اختلفوا في الأديان .

إن التقليد كان عند الغزالي مقياساً لقبول الحق (في نظره هو قبل أن يشك ، وفي نظر كل صاحب دين آخر) ، فأصبح التقليد الآن قضية ، وأصبح الحس مقياساً للتقليد .

(د) قبل الغزالي أن يكون الحس مقياساً للتقليد . ثم رجع هو إلى نفسه فقال :

« إن التقليد كان عندي مقياساً فشككت نفسي فيه بالحس فوصلت إلى الشك فيه . فهل يمكن أن أشكك نفسي في الحس ؟ »
قال (١) :

« فأقبلت بمجد بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات ، وأنظر هل يمكن أن أشكك نفسي فيها ؟ فأنتهى بي طول التشكك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً . وأخذ يتسع هذا الشك فيها (في المحسوسات) .

ويقول :

من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك وتحكم بنفى الحركة ؟ ثم بالتجربة والملاحظة ، بعد ساعة ، تعرف أنه يتحرك وأنه لم يتحرك بغتة ودفعة ، بل على التدرج ذرة ذرة حتى أنه لم تكن له حال وقوف .

(١) المتن ١١ .

إن الحس هنا قد كذب نفسه ، فبطل الحس أن يكون مقياساً .

(هـ) وتطلب الغزالي مقياساً جديداً يقوم مقام الحس ، فوجده في العقل
إذ قال :

« تنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الأدلة
الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار . هذا وأمثاله
من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم
العقل ويخونه تكنيهاً لا سبيل إلى مدافعته . فقلت : قد بطلت الثقة
بالمحسوسات أيضاً ، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من
الأوليات ، كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة ؛ والنفي والإثبات
لا يجتمعان في الشيء الواحد ؛ والشيء الواحد لا يكون حادثاً
قديمًا ، موجوداً معلوماً ، واجباً محالاً » .

بهذا أصبح العقل عند الغزالي مقياساً تقاس به المحسوسات والأدلة في مراتب
الصحة . وظن الغزالي أن الأمر وقف عند هذا الحد لأنه لم يكن يعرف من
المقاييس إلا ما ذكره : التقليد ، والحس ، والعقل . وقد تبين أن الأولين غير
موثوق بهما ، فلم يبق ثمة مفر من أن يكون العقل هو المقياس الوحيد الممكن
الذي لا بد من الثقة به .

(و) على أننا نحن نعلم أن الغزالي لم يبدأ طريقه في عالم البرهان بداءة
فيلسوف ، بل بداءة من أراد أن يرد على كل فيلسوف وألا يقبل
من الفلسفة إلا ما يجعلها خادمة للشرع . فلم يكن بإمكانه إذن أن
يتوقف عند هذا الحد ، فإن التوقف عند هذا الحد يضمنه إلى صف
الفلاسفة العقليين ، ولم يكن ذلك من رغبة الغزالي في شيء .

ورجع الغزالي أدراجه إلى مبدأ طريقه فوجد أن التقليد كان عنده مقياساً
للإيمان ، ثم بان له بدليل من الحس أن التقليد ليس مقياساً صحيحاً ولا

مقياساً ألبته ؛ وأن المقياس للتقليد كان الحس . ثم تبين له أيضاً أن الحس لم يثبت على عكس النظر العقلي ، فانتفى أن يكون الحس مقياساً وأصبح قضية من القضايا التي تحتاج في إثباتها إلى مقياس ؛ وكان مقياسها في رأيه العقل .

إذن ما المانع ، من حيث الجدال المنطقي على الأقل ، أن يجرى على العقل ما كان قد جرى على التقليد والحس من قبل ؟

إلى هنا كان الغزالي فيلسوفاً لا فقيهاً . وكان شكه الذي اقتضه شكاً منهجياً غايته أن يتبع طريقاً يرسمه المنطق ليصل بصاحبه إلى نتيجة ما . وعلى الباحث حينئذ أن يقبل النتيجة مهما كانت ، ما دام الدليل العقلي قد قاد إليها . ولكن هذا كان خليفاً أن يفسد على الغزالي غايته القصوى من تأليفه كلها : لقد كانت غايته أن يثبت أن الحقائق لا تتأق معرفتها من طريق العقل بل من طريق الشرع والوحي .

من أجل ذلك جانب الغزالي طريق الشك الفلسفي وحاد إلى جانب الشك الفقهي . والشك الفقهي ليس شيئاً سوى قلة الثقة بالحواس . والفقهاء الذين يجادلون عن المغيبات يرفضون صدق الحواس ثم يقبلون أن تكون ثمة حقيقة لا تدركها الحواس . إن هذا الموقف ليس من الشك في شيء . ولكنه ، على كل حال ، موقف كان معروفاً منذ أيام اليونان^(١) . والشك في الحواس هو الأساس الذي قام عليه المذهب الإيلي القائل بأن العالم هادئ لا يتبدل ولا يتحرك ، وأن كل حركة أو تبدل يبدو أن لأعيننا إنما هما خداع من البصر^(٢) .

ولم يكن للغزالي ، بعد أن أنكر صدق الحواس ، بد من أن يؤمن بوجود حقيقة لا تدركها الحواس . ولو لم يفعل لكان شاكاً كنفر من

Cf. Enc. Br. 7 : 502 f.

(١)

(٢) العرب والفلسفة اليونانية ٤٨ وما بعدها

Ueberweg I 73ff.; Sarton 245 f.

اليونانيين في حقيقة المادة أو في إمكان المعرفة^(١) على الأقل ، أو لتحول شاكاً مطلقاً ومنكراً لجميع الحقائق مثل أبي العلاء المعري الذي ودع العالم في السنة التي أبصر فيها الغزالي النور^(٢) . ولم يكن بإمكان الغزالي أن يقبل شيئاً من ذلك ، لأن ذلك يحول بينه وبين الغاية التي وقف حياته عليها : أن يرفع مقام الشرع ، في مراتب المعرفة واليقين ، فوق الفلسفة .

(ز) وهنا يثير الغزالي اعتراضاً مبنياً على افتراض صحيح ، من حيث السياق على الأقل ، ويجرد من المحسوسات التي كان قد شك في صدقها من قبل شخصاً مخاطبه بذلك الاعتراض^(٣) .

« فقالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ؟ ولقد كنت واثقاً بي ، فبجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي . فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلى كذب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه . وعدم تجلي ذلك الإدراك^(٤) لا يدل على استحالة ! » .

ويبدو أن الغزالي لم يقتنع في أول الأمر بهذه الموازنة : وجود مقياس للمعرفة لا يدري أحد بوجوده . فعاد إلى نفسه يجادلها بالموازنة بين النوم واليقظة . فالإنسان يشعر في أثناء نومه أنه يرى حلماء . ففي أثناء الحلم ، كما يقول الغزالي ، يحس الحالم كأن حالته تلك هي الحالة الوحيدة في الوجود ، ويكون غافلاً في ذلك الحين عن اليقظة وحقيقتها تمام الغفلة . ثم إذا استيقظ

(١) من أمثال أناكسارخوس وتلميذه فورون ثم تيمون تلميذ فورون وسكتوس . أميريكوس وسوام ؛ العرب والفلسفة اليونانية ١١٦ .

(٢) راجع : حكيم المرة ٥٣ وما بعدها (أبو العلاء المعري ٦٦ وما بعدها) . راجع أيضاً رأيه في النفس ومصيرها في الكتابين المذكورين .

(٣) المنقذ ١١ - ١٢ .

(٤) إن جهلك بوجوده لا يدل على أنه غير موجود .

أدرك أن يقظته تلك هي الوجود الحقيقي ، وأن حلمه السابق لم يكن إلا خيالا لا حقيقة له . ثم يستأنف الغزالي هذه الموازنة فيقول : فاعل حياتنا الآن . منام ، ولعل اليقظة لنا ، أو الوجود الحقيقي ، هو الموت أو ما بعد الموت على الأصح . بتلك الموازنة المزدوجة نجح الغزالي في تشكيك نفسه في العقل . وفي إقناعها بأن ثمة حاكماً فوق العقل غائباً عن إدراكنا الحسى والعقلي .

في ذلك الوقت حين كان التردد بين هذه الشكوك يتقاذف الغزالي ، كان الغزالي لا يزال مريضاً ، بل في أشد حالات مرضه ، كما نخبرنا هو عن نفسه . قال في تحليل حالته تلك وفي التعليق على ملايساتها^(١) :

« فلما خطرت (تراءت ، وردت) لى هذه الخواطر ، انقلحت (ثبتت) في النفس . فحاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ، إذ لم يمكن دفعه (دفع ذلك الشك) إلا بالدليل . ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ؛ فإذا لم تكن (تلك العلوم الأولية) مسلمة (موثوقة) لم يمكن تركيب الدليل . فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسةطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال . »

*

أزمة الغزالي :

لو أن الغزالي اكتفى بما وصل إليه من تشكيك نفسه في مقاييس المعرفة لكان شاكاً منكراً للمغيبات كلها غير جازم بوجه من أوجه الوجود المتبدية لحسه ولعقله . وهنا نقف نحن أمام أعقب القضايا في حياة الغزالي وفي فلسفته :

— أهذه الأمور التي نخبرنا الغزالي بها في كتابه المنقذ من الضلال ، في سنة ٥٠٢ للهجرة هي الأمور التي اتفقت له فعلا في سنة ٤٨٨ ؟

— لنفرض جدلاً أن جميع هذه الحوادث قد اتفقت للغزالي فعلا في عام ٤٨٨ هـ ، فهل أوجه التعليل التي طوى عليها « المنقذ » في سنة ٥٠٢

(١) المنقذ ١٣ .

هي نفسها التي كانت تعمل في توجيه سلوكه وتفكيره قبل أربع
عشرة سنة ؟

— أكانت هذه الشكوك التي اعتورت الغزالي قائمة على منهج متسق أم
كانت نتيجة اضطراب من أثر مرضه النفسي ؟

— أكان الغزالي فعلاً ، سواء علينا أكان شكه منهجاً متسقاً أم صدمة
من أثر مرضه ، مستعداً أن يتقبل النتيجة التي كان بمقدوره أن يصل
إليها على ضوء براهينه وحدها ، وأن يستمر في إنكار ما لم يكن
بإمكان تلك البراهين أن تفصل فيه ؟

*

من التقليد إلى التقليد :

ليس هذا الذي يبدو لنا : أننا كنا على مثل اليقين ، منذ بدأنا قراءة
كتاب «المنقذ» ، من أن الغزالي قد نصب أمام عينيه وأمام هدفه كان
يدفع نحوه أدلته وأمثله . لقد كان يريد ، في زحمة المذاهب والآراء التي
كانت تنزع بالشبان في أيامه نحو الضلال ، أن يشير من طرف غير خفي إلى
مسلك واحد صحيح في الحياة ، هو المسلك الصوفي . ولقد حمّله على ذلك
عوامل من تربيته الأولى :

- تربيته الصوفية الباكورة في بيت والده .
- تربيته الصوفية اللاحقة في كفالة جاره الصوفي بعد موت والده .
- تنازع المذاهب الدينية والفكرية في بيئته واستنادها إلى أسس مادية
لم تكن في رأيه تحق الحق ؛ ولا هي كانت في نفسها قادرة على أن
تجمع الآراء أو أن تحل المشكلات .
- ويأتى آخرأ لا أخيراً المرض النفساني الذي كان يحول بين الغزالي
وبين الوصول إلى حقيبات جديدة . إن الغزالي كان يطلب
الاطمئنان لنفسه قبل الابتكار في الوصول إلى الحقيقة .

من أجل ذلك كله لم يجد بداً من أن يطلب اطمئناناً مستأنفاً بالرجوع إلى حاله التي كانت له قبل مرضه الذي أدى به إلى ذلك الاضطراب الذي ران على نفسه بضع سنين .

وتتجلى عبقرية الغزالي في الخروج من شكه للرجوع إلى اطمئنانه ، أو إلى اليقين كما يقول هو — مهما كان نظرنا إلى ذلك الشك وهذا اليقين — في أنه عاد إلى اليقين بوسيلة لم يكن قد اتفق له أن رفضها من قبل !
لم يكن بإمكان الغزالي — ولا بإمكان غيره — في مثل تلك الحال إلا أن يسلك باختياره أحد السبل الثلاثة التالية :

(أ) إما أن يقف عند قدرة العقل على المعرف فيؤمن بما يقوم البرهان العقلي على وجوده وعلى صحة خصائصه ثم ينكر كل ما عدا ذلك .
وحيثئذ يكون فيلسوفاً في صف أرسطو وابن رشد .

(ب) وإما أن يقف عند شكه في العقل ، بعد أن شك في التقليد والحواس ويرى أن لا سبيل إلى المعرفة الصحيحة ولا وصول إلى حقائق الأمور ألبتة . وحيثئذ يكون شاكاً منكراً لطبائع الأشياء وحقائق الأمور ، ومنكراً أن يكون لهذا الوجود كله غاية .

ولم يكن الغزالي يقصد شيئاً من مثل هذا . إن اتجاهه الأول وتأليف كتبه وسياقة أدلته تشير إلى أنه لا يريد أن يعتمد على العقل في شيء ، لا لإثباتاً ولا نفيًا .

(ج) بعد هذا لم يبق له إلا ألا يعود إلى ما كان عليه . ولكنه أراد أن يلبس ذلك الرجوع الاختياري ثوباً من الاستنتاج الجدلي على الأقل في تسلسل متعاقب .

من أجل ذلك استمر في وصف حاله وما كان يرد عليه من الخواطر التي تثبت حيناً ثم يأتي بعدها خواطر مناقضة لها فتبطلها حتى وقف بنا عند

حال له لم يبق له فيها قدرة ولا إرادة على أن يقبل شيئاً أو يرفضه ، بل لم يبق بإمكانه تمييز شيء من شيء .

في هذه الحال التي كان فيها كالمعلق بين الأرض والسماء لا يملك لنفسه ضراً ولا نفعاً ، ولا يستطيع للأشياء جذباً ولا دفعاً ، كانت عناصر الشفاء تعمل في جسمه ونفسه ، من غير أن يدرك هو من كل ذلك شيئاً . وإذا بالغزالي يقول لنا فجأة^(١) :

« حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن وبقين . ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قلغه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » .

فلما عادت الضروريات العقلية مقبولة موثوقة ، بعد أن كان الغزالي قد أنكرها بافتراض حاكم يمكن أن يكون فوقها ، كان معنى ذلك عودة الوثوق بالعقل في أحكامه على مظاهر الوجود المادية ، كتتحرك الظل ، مع أنه في رأي العين واقف ، وكالحجم الصحيح للكوكب ، مع أنه يبدو للبصر أصغر مما هو .

والوثوق بالعقل في ذاته رجع بالغزالي أدراجه إلى الوثوق بالحواس في ذاتها : أليس من صحة الحواس أن ترى الظل كأنه ثابت لا يتحرك لأن تحركه بطيء جداً لا يمكن للعين أن تكتشفه إلا بعد أن يجتمع من المسافة التي قطعها مقدار تستطيع العين إدراكه ؟ أو ليس من صحة حاسة البصر أن تبصر النجم بالحجم الذي تراه عليه ، بالإضافة إلى المسافة التي بين النجم وبين العين ؟

(١) المنقذ ١٣ - ١٤ .

ثم إذا كان العقل موثقاً في ذاته ، وإذا كانت الحواس موثوقة في ذاتها ، فما المانع من أن يكون التقليد موثقاً في ذاته أيضاً ؟ إن للحواس عالمها الذي تصدق فيه ؛ وإن للعقل عالمه الذي ثبت فيه أحكامه . والتقليد كذلك من عالم خاص به ، من عالم النبوة ، وعالم النبوة ليس من طور عالم الحس ولا من طور عالم العقل . وما دام العقل لم يستطع أن يجزم بخطأ الحواس ، وما دام الحاكم الذي افترضناه فوق العقل لم يمنع أن ترجع الأوليات العقلية التي كنا قد رفضناها مقبولة موثوقة ، فليس من طبيعة الحس إذن ولا من طبيعة العقل أن يكونا حكماً على التقليد الذي هو من عالم النبوة .

بهذا عاد الغزالي ، كما كان من قبل ، مسلماً أشعرياً صوفياً ، فعاد إليه اطمئنانه . ولم يكن معنى ذلك عنده إلا أنه تغلب على أزمة نفسية تقاذفته مدة بين المثل العليا التي كان قد نشأ عليها وبين الأحوال المناقضة لها في بيئته يراها رأى العين . إن مثل تلك الأزمة مما يتقاذف كل إنسان في أحد أطوار حياته ، مدة تطول أو تقصر وعلى درجات مختلفة من الشدة . أما نتائج تلك الأزمة في نفوس البشر فتختلف باختلاف العوامل المتشابكة في نفس كل واحد منهم ، من استعداد شخصي وتربية أولى وتأثير للأساتذة والرفاق ومبلغ العلم والثقافة وتعرض للأحوال المألوفة أو الشاذة في المجتمع الضيق للفرد وفي المجتمع الواسع حوله وللتقلبات المختلفة التي يعانها الفرد في حياته الخاصة والعامة . وتتفرق الطرق بالناس في ذلك ثلاث شعب :

(١) الأقلون جداً يقيدون أنفسهم بمقياس العقل فلا يصدرون بعد ذلك في تفكيرهم وأعمالهم إلا عما يوجبه العقل والمنطق . فن هؤلاء الفلاسفة العقليون والعلماء وأصحاب الأعمال الناظرون في الدرجة الأولى إلى ما تقتضيه الأعمال التي أخذوا أنفسهم بالقيام بها من غير نظر إلى ميولهم العاطفية أو إلى ما يدور في خيال المحيطين بهم .

(ب) وجماعة فوق هؤلاء قليلا في العدد يستبد بهم الشك ولا يستطيعون-
 الاهتداء إلى يقين ، فيمضون على رسلهم وعلى ما يبدو لهم في
 خيالهم القريب : إن هؤلاء لا يقيدون أنفسهم بشئ ، لأن جميع
 القيود في نظرهم متشابهة ، وكلها لا مستند لها إلا إرادة إنسان
 قبل زمنهم . فلماذا لا يكون لإرادتهم هم ما كان لإرادة ذلك
 الإنسان في وضع منهج للحياة . هؤلاء لا يصدرن في العادة
 إلا عن رغباتهم الآنية ومتطلباتهم المادية ، ما لم يكن عليهم
 في بيتهم أو من بيتهم وازع قاهر أو نفع ظاهر فيتظاهرون ،
 بين حين وحين ، بغير ما انطوت عليه نفوسهم وجمعت إليه-
 خيالهم . من هؤلاء المغامرون والبطالون والمتوسطون بين الطبقات-
 في الحياة الاقتصادية خاصة . ومن هؤلاء جميع الذين يسلكون
 في الحياة سلوك الناظرين إلى رفاة أجسامهم وتحقيق رغباتهم
 قبل كل شيء : فالتجار الذين يقصدون الربح من الاتجار بكل
 شيء ، والسياسيون المحترفون الذين لا يرون في السياسة إلا صنفاً
 من أصناف التجارة ، والأطباء والصيدلة الذين يجعلون من
 ثروتهم الخاصة مقاييس على مقدار المرضى في البيئات الاجتماعية-
 التي يعيشون فيها . هؤلاء وأمثالهم ، ممن لى غنية عن تسميتهم ،
 يؤلفون معظم طبقات هذه الشعب . وهم ، على قلة عددهم بالإضافة-
 إلى مجموع الأمة ، أكثر الناس أثراً في حياة أممهم . إلا أن أكثر
 أثرهم مع الأسف في غير الخير .

(ج) أما الأكثريّة الساحقة كما نقول نحن ، والجمهور الغالب كما:
 يقول الفلاسفة ، فهم الذين فرضت عليهم بيئاتهم الاجتماعية-
 أربطة وقيوداً فنشئوا عليها وألقوها حتى أصبحت جزءاً منهم
 أو خصائص لهم تقرب من أن تكون طبائع . فلماذا مر أحد هؤلاء
 في أزمة نفسية فشر بالذي شعر به الغزالي لما قال : « انحلت عنى

رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة ، ثم أفسدت
هذه الأزمة اطمئنانه وأقلقت حياته العملية ، لم يجد معدي عن أن
يعود أدراجه مع الغزالي إلى عاداته الأولى واطمئنانه القديم .

*

الجانب الفلسفي في شك الغزالي وبقينه :

في مادة الشك واليقين عند الغزالي ، أى في عرض الممكنات في أمر من
الأمر على مقياس من مقاييس المعرفة ، عناصر من الفلسفة لا ريب في ذلك :
على أن الذي يهمننا هنا في الدرجة الأولى إنما هو الأسلوب المنطقي الذي جرى
عليه الغزالي في دخوله في الشك ثم في خروجه من ذلك الشك إلى اليقين الذي
اطمأن إليه .

لتنقصر بحثنا على الرجوع إلى اليقين .

لا بد في الاقتناع بالمعارف العقلية والحسية من الاستناد إلى مقياس ما :
وكل مقياس إنما هو ، بالإضافة إلى اختبارنا ومألوفنا ، قضية أساسية موثوقة
عندنا نسميها بدهية أو أولية عقلية . على أن هذا المقياس الذي نجعله من عند
أنفسنا بدهياً ليس كذلك ، ولكنه في الحقيقة والواقع يستند إلى مقياس
سابق . وهذا المقياس السابق هو ، في حقيقته ، قضية أكثر وضوحاً في الذهن
ولكنه لا يقوم بنفسه بل يحتاج إلى مقياس سابق عليه أيضاً . وبالرجوع
أدراجنا في سلسلة المقاييس نجد أن كل مقياس هو في الحقيقة مقياس للقضية
التي بعده وقضية صحيحة ناتجة من المقياس الذي قبله . وما دام الإنسان يعود
بعقله القهقري في هذه السلسلة ، فإن هذه القضايا والمقاييس تتعاقب عكساً
متعاقبة بالضرورة إلى ما لا نهاية له ، إلى الأزل .

من أجل ذلك لم يكن للإنسان بد من أن يقف في سلسلة الأسباب عند
نقطة معينة . وهذا الذي فعله الغزالي مع فارق واحد دل على عبقرية الأصيل :

ما دام الإنسان يقف في جدله المنطقي ، تحكماً من عند نفسه ، في نقطة يعلم هو يقيناً أن وراءها متسعاً آخر لتقدير أسباب أقدم في العلة وأبسط في البرهان وأوضح في الذهن ، فإن جدله هذا فاسد : كيف نقف في نقطة وننحن نعلم أن وراءها نقطة أخرى ؟ من أجل هذا بعينه رأى الغزالي أن المنطق الصحيح في نفسه لا في شكله فقط يقتضي أن يكون المقياس الأول والأقصى من نقطة لا يعرفها هو ولا يعرف ما قبلها ، بل لا يعرف ما بعدها مباشرة . ولا ما يحيط بها . وحينئذ فقط يكون مقياسه هذا مقياساً أصيلاً صحيحاً في نفسه صالحاً لقياس جميع القضايا ، بل إنه ليصبح حينئذ مقياساً مطلقاً خالصاً تختبر به المقاييس جميعها في عالم التجربة وفي عالم الفكر أيضاً .

في هذا الجو الصافي المحرر من مؤثرات العالم الحسي ترك الغزالي نفسه ، من غير قدرة فيها ولا اختيار منها ، متعرضة بذاتها الوجدانية وحدها لتقبل الأسس الممكنة والضرورية للمعرفة المطلقة . فإذا استقامت المعرفة المطلقة في النفس أصبحت سائر المعارف الجزئية حينئذ تابعة لها .

في كل ذلك لم يجانب الغزالي المنهج الذي عرف به والمسلوك الذي أراه . ولقد كان من عبقريته وتوفيقه أن استقام له المنطق سليماً من غير أن يضطر إلى الشرع ، وذلك ما كان قد شرطه على نفسه منذ تصدي للفلسفة والفلاسفة ولتبيين وجه الحق في قضايا العقل وفي السلوك الإنساني . لقد وجد فيما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، مما كان هو بسيله ، حديثاً اقتبس منه المعنى التالي^(١) : « إن لربكم في أيام دهركم نفحات ، فتعرضوا لها » .

*

من عبقرية الغزالي أنه سما فوق مرضه وفوق علائقه الدنيوية وفوق ملابسات تربيته الأولى وفوق المذاهب المتباينة المتخاصمة في بيئته إلى نظرية في المعرفة هي — من حيث الشكل المنطقي فيها على الأقل — من أدق النظريات .

(١) المنقذ ١٥ . راجع الحاشية المتعلقة بنص الحديث .

ولذا نحن اعتبرنا أن الغزالي كان يحاول وضع أساس فلسفي للمعرفة مع حرصه على ألا ينتقص من إيمانه ذرة ، أدركنا فضله على غيره من أئداده .
ولقد كان بودى أن أبرز هذا الفضل ، وخصوصاً بالإضافة إلى القديس أوغسطينوس وديكارت لأنهما جريا في عنان واحد معه ثم قصرا عنه في أشياء كثر ، ولكن موازنة مثل هذه لا يجوز أن يوماً إليها إيماء ولا أن تعالج معالجة جانبية ، وإنما هي في حاجة إلى دراسة مستفيضة ، لعل الله يعين عليها .
في مناسبة مقبلة .

مصادر ومراجع

- ابن الأثير ، تاريخ الكامل لابن الأثير ، مصر ١٢٩٠ هـ .
- ابن باجة ، تأليف الدكتور عمر فروخ ، بيروت (الطبعة الثانية) ١٣٧١ - ١٩٥٢ .
- أبو العلاء المعري ، تأليف الدكتور عمر فروخ ، منشورات دار الشرق الجديد ، بيروت ١٩٦٠ .
- تاج العروس ، تأليف محب الدين أبي الفيض محمد مرقص الزبيدي (ت ١٢٠٥ هـ) مصر ١٣٠٧ .
- التصوف في الاسلام ، تأليف الدكتور عمر فروخ ، بيروت ١٣٦٦ - ١٩٤٧ .
- تدبير المتوحد ، تأليف ابن باجة (استخرجه وحرره ونقله إلى الأسبانية مينيل آسين بالاثيوس) مجريط - غرناطة ١٩٤٦ .
- تهافت التهافت لابن رشد (استخرجه وحرره الأب موديس بويج) ، بيروت ١٩٣٠ .
- تهافت الفلاسفة للفزالي (استخرجه حرره الأب موديس بويج) ، بيروت ١٩٢٧ .
- حكيم المعرة ، تأليف الدكتور عمر فرخ ، الطبعة الثانية ١٣٦٧ - ١٩٤٨ .
- حى بن يقطان لابن طفيل ، الطبعة الأولى ، دمشق ١٣٥٤ - ١٣٣٥ .
- سنن أبي داوود (صحيح سنن أبي داوود) جزءان ، طبعة عبد الواحد ، محمد التازي ، مصر ١٣٤٨ هـ .
- صحيح مسلم .
- طبقات الشافعية للسبكي ، المطبعة الحسينية ١٣٢٤ هـ .
- العرب والفلسفة اليونانية ، للدكتور عمر فروخ ، بيروت ١٣٨٠ - ١٩٦٠ .
- عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ، المطبعة الوهيبية ١٢٩٩ - ١٨٨٢ .
- فصل المقال لابن رشد (في مجموع اسمه فلسفة ابن رشد) ، المطبعة التجارية ، مصر .
- القسطاس المستقيم للفزالي ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ١٩٥٩ .
- الكشف عن مناهج الأدلة (في مجموع اسمه فلسفة ابن رشد) المطبعة التجارية ، مصر .
- مقدمة ابن خلدون ، بيروت ، دار الكتاب اللبناني ، ١٩٥٦ .

- Arabic English Lexicon, by Ed. Wm. Lane, Edinbourg, 1863.
- Bouyges : Essai de Chronologie des Oeuvres d'al-Ghazali, (édité et mis à jour par Michel (Allard), Beyrouth, 1959.
- Clinical Psychiatry, by W. Mayer-Gross, Eliot Slater and Martin Roth, London 1945.
- Encyclopaedia Britannica (London 1957).
- Encyclopaedia of Islam.
- Encyclopaedia of Religion and Ethics, Edinbourg 1908-1926.
- The Essentials of Indian Philosophy, by M. Hiriyanna, London 1956.
- A History of Philosophy, by Frederick Copleston, London 1956.
- A History of Philosophy in Islam, by T.J. De Boer, London 1933.
- Introduction to the History of Science, by George Sarton, Baltimore, Vol. 1, 1927.
- An Introduction to Indian Philosophy, by A. Chatterjee and D. Datta, Calcutta 1954.
- Outlines of Indian Philosophy, by M. Hiriyanna, London 1956.
- Sarton : A history of Science, by George Sarton, Cambridge (Mass., U.S.A.), 1952.
- A Textbook of the Practice of Medicine, edited by Frederick W. Price, (Oxford Medical Publications), 7th ed. (2ed. Impression), London 1947.
- Ueberweg : Grundriss der Geschichte der Philosophie, von Friedrich Ueberweg, erster Teil, Berlin 1926.

— ١٤

الدكتور أحمد فؤاد الأهواني'

الحاسن الدين نيرة عبد الغنى الى

الخاتمة الدينية عن الغزالي

١ - أعظم من كتب في العصر الحديث عن الظواهر الدينية في ضوء علم النفس هو الفيلسوف ولیم جیمس ، وله كتاب مشهور يسمى « تعدد التجارب الدينية » يدل عنوانه على مضمونه ، ذلك أن التجارب الدينية أصناف متعددة تختلف باختلاف أمزجة الناس وثقافتهم وطبائعهم والبيئة التي ينشئون فيها . فليس ثمة تجربة واحدة ، ولا شعور واحد ، ولا إحساس واحد كالحال في الأمور الحسية التي يتفق الناس في إدراكها حين يقولون وهم يبصرون الشمس طالعة إنها الشمس ، وإنها منيرة ؛ وحين يرون هذا الشخص فيقولون إنه زيد ويلبس رداء أبيض ، ولا يخطئون في ذلك . ويرد ولیم جیمس التجارب الدينية إلى « الشعور » ، الذي يعده قطرة في بحر « اللا شعور » أو بحد عبارته إن شعور الفرد أشبه بجزيرة في بحر لا نهاية له من اللا شعور بالكون الأزلي . فإذا استطاع المرء أن يغوص في أعماق نفسه انعقدت بينه وبين الله هذه الصلة التي يعبر عنها بالشعور الديني أو التجربة الدينية ، والتي يصورها من يجربها بحسب ما يحسه في نفسه ، فتكون تجربة هذا بخلاف تجربة ذاك .

ونظرية الغزالي في قوله بحاسة دينية شديدة الشبه بنظرية ولیم جیمس ، سواء في الاعتماد على التجربة ، أو في تعدد التجارب ، وتفاوتها مراتب . فإذا رحنا نتقصى تفصيل مذهب كل منهما وجدنا البون شاسعاً ، يرجع إلى أن جیمس عالم نفساني ، وفيلسوف برجائي امتدت حياته إلى العقد الأول من القرن العشرين ، وشهد مولد العلم الحديث في عصر العقل ، والغزالي متصوف

إسلامي لقب بحجة الإسلام ، ونهض بإحياء علوم الدين في عصر الإيمان منذ تسعة قرون .

ونظرية الغزالي ملائمة لعصره ، وتعكس التيارات الفكرية الجارية في زمانه ، ونظرية جيمس صورة للتطور العلمي في العصر الحديث .

•

٢- جوهر الدين الإسلامي وجود الله ، والاعتقاد بوحديته ، وأنه ابتداء الخلق ، ثم يبحث في الآخرة . وليس غريباً أن يسعى من يؤمن بوجود الله إلى معرفته ، بل الغريب حقاً أن ينصرف عن معرفته . وقد يما طلب موسى من ربه أن يراه ، فقال له « لن تراني » ولما دعا موسى قومه إلى الإيمان ، قالوا له : « أرنا الله جهرة » وعلى الرغم مما جاء في القرآن من أن الله ليس كمثل شيء ، ومن أن موسى لم يستطع رؤيته ، فقد ظل الأمل يراود بعض المؤمنين بإمكان رؤيته ، منذ ظهور الإسلام حتى زمان الغزالي ، ومنذ الغزالي إلى اليوم .

وقد حكى الأشعري في كتابه « مقالات الإسلاميين » اختلاف أهل الفرق في جواز رؤية الله تعالى بالإبصار ، على تسع عشرة مقالة . فالجسمة جوزوا رؤية الله بالأبصار في الدنيا وحكوا في ذلك حكايات عجيبة : منها مصافحته وملامسته ومزاورته إياهم . وقال قائلون : إنا نرى الله في الدنيا في النوم ، فأما في اليقظة فلا . وامتنع معظمهم عن القول بأنه يرى في الدنيا ، وقالوا : إنه يرى في الآخرة .

أما آلة الرؤية ففيها عندهم خلاف كذلك ، بعضهم يقول : نرى الله جهرة وعياناً ، وبعضهم ينكر ذلك .

وقال ضرار : إن الله لا يُرى بالأبصار ، ولكن يخلق لنا يوم القيامة حاسة سادسة غير حواسنا هذه فتدركه بها . وأضاف البغدادي في الفرق بين الفرق قول

ضرار بن عمرو وأتباعه إن : لله ماهية لا يعرفها غيره يراها المؤمنون بحاسة سادسة .

وقال الحسين النجار - مع أصحاب بشر المرمي المعتزلي - : إن الله يحول العين إلى القلب ويجعل لها قوة العلم . وأجمعت المعتزلة على أن الله لا يرى بالأبصار ، ولكن يرى بالقلوب بمعنى أنا نعلمه بها .

وبهنا من هذه المذاهب كلها أمران لها أثر كبير في نظرية الغزالي عن الحاسة الدينية، وهما القول بحاسة سادسة وروية الله بالقلوب . ويبدو أن حاصل القولين واحد ، لأن المقصود ضرب من الإدراك الباطن الذي يختلف عن الإدراك بالحواس الظاهرة . وهذا الإدراك الباطن يدرك الغيبات .

•

٣ - ألف الغزالي « المنقذ من الضلال » وهو في الخمسين ، بعد أن طاف بجميع المذاهب من فقه وكلام ، وفلسفة ، واطلع على آراء أصحاب الملل والنحل والفرق ودرسها جيداً ، فلم ير أن أى طريق منها يوصل إلى المعرفة بالله ، ما عدا طريق الصوفية . فهو في المنقذ يلخص كل ما كتبه من قبل في إطناب ، مثل الإحياء ، والتهافت ، والقسطاس ، وغير ذلك ، وهو يقوم الآراء ويزنها بميزان دقيق ويبين ما فيها من صواب وما فيها من خطأ ، ثم ينتهي بعد امتداح الصوفية إلى أن النبوة أساس الدين ، ويأخذ في إثباتها . وأهم من ذلك كله أنه يحكى تجربته الخاصة ولا ينقل أو يلخص ما جاء في كتب السابقين . ومن أراد زيادة شرح عما جاء في المنقذ ، فعليه بالإحياء في كتاب « عجائب القلب » وكتاب « العلم » وكتاب « المقصد الأمنى » و « الرسالة اللدنية » ، وغيرها .

يقسم الغزالي المعارف ثلاثة أنواع ، الحسية ، والعقلية ، والدينية . وكل نوع منها ينبنى عن عالم من الموجودات . والإنسان يخلق في أصل الفطرة ساذجاً لا يعلم شيئاً ثم يتدرج بالإدراك فيعرف أولاً العالم الحسى عن طريق

الحواس ، كالسمع والبصر واللمس والذوق والشم . ثم يترقى طوراً آخر فيدرك بالعقل عالماً آخر من الموجودات بخلاف الموجودات الحسية ، كالمعارف الضرورية والواجبات والجنائزات والمستحيلات . وإدراك المعاني الكلية الزائدة على ما أدركه الحس ، وعلى الجملة الحقائق العقلية التي هي أمور وراء المحسوسات . وأخيراً يترقى إلى معرفة عالم الغيب ، أو كما يقول الغزالي في المنقذ :

« ثم وراء العقل طور آخر تنفتح فيه « عين » أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل وأموراً أخرى ، العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات وكعزل قوة الحس من مدركات التمييز . »

وبعد أن بين انعزال كل دائرة من دوائر المعرفة ، بمعنى أن الدائرة الحسية لأنها تحت العقلية لا تصدق بها ، فكذلك الدائرة العقلية تستبعد الدائرة الغيبية وتستنكرها لأن الإنسان الذي بلغ طور العقل لم يبلغ طور النبوة ، حتى إذا بلغ هذا الطور تفتحت حاسته الدينية أو بنص عبارته : « فكما أن العقل طور من أطوار الآدي يحصل فيه عين يبصر بها أنواعاً من المعقولات ، والحواس معزولة عنها ، فالنبوة أيضاً عبارة عن طور يحصل فيه « عين » لها نور يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل . »

وقد أكد هذا المعنى نفسه في الرسالة الدنية ، فذكر أن قوماً من المتصوفة قالوا : « إن للقلب عيناً كما للجسد فبرى الظواهر بالعين الظاهرة ويرى الحقائق بعين العقل . »

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما من عبد إلا ولقلبه عينان » وهما عينان يدرك بهما الغيب ، فإذا أراد الله تعالى بعبد خيراً ففتح عينى قلبه ليرى ما هو غائب من بصره .

وقال في «مشكاة الأنوار» يفسر العين ، إنها عينان ظاهرة وباطنة ،
الظاهرة من علم الحس والمشاهدة ، والباطنة من عالم آخر هو عالم الملكوت ،
ولكل عين من العينين شمس ونور عنده تصير كاملة الأبصار ، إحداها
ظاهرة والأخرى باطنة ، والظاهرة من عالم الشهادة وهي الشمس المحسوسة
والباطنة من عالم الملكوت وهو القرآن وكتب الله المنزل :

حقاً يستخدم أبو حامد لفظ «العين» في هذه النصوص المختلفة التي
نقلناها عن مؤلفات مختلفة له ، ولكنه يقصد بها التشبيه بين العينين ، والذي يقع
في أن كلا منهما حاسة ، الأولى تبصر المحسوسات ، والثانية ترى الغيبات ،
هذا إلى أن القول بحاسة باطنة يدل على وجود آلة لإدراك أمور الدين .
فما هذه الآلة ، وما مكانها ، وما حقيقتها ، وما الذي يمكن أن تدركه ؟

•

٤ - مكان هذه الحاسة هو القلب ، ولذلك أفرد له الغزالي كتاباً خاصاً
من الإحياء سماه «عجائب القلب» . وقبل أن يشرع في بيان هذه العجائب ،
رأى من الواجب أن يشرح المعاني المختلفة التي تطلق على القلب ، ثم على
مصطلحات آخر لها صلة به ، مثل الروح والنفس والعقل .

القلب يطلق على معنيين ، إما قطعة اللحم الصنوبري المودعة في الجانب
الأيسر من الصدر ، وإما «لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني
تعلق . وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان ، والمدرك العارف من الإنسان» .
هذا ولا يمكن بلوغ «حقيقة القلب» لأن ذلك يستدعي إفشاء سر الروح ،
مما لم يتكلم فيه رسول الله ، فليس لغيره أن يتكلم فيه . وإنما الذي يمكن التكلم
فيه هو أوصاف القلب وأحواله دون حقيقته وجوهره .

ويلو أن القلب يختلط بمعنى النفس ومعنى الروح إلى حد ما . فالروح
المادى جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني ، فينتشر بواسطة العروق إلى

سائر أجزاء البدن ، ومعناه الثاني أنه اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان الذي شرح في أحد معاني القلب : كذلك النفس تقال أولاً على المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان ، ويقال ثانياً على اللطيفة التي ذكرت وهي الإنسان بالحقيقة .

والعقل قوة لقبول العلوم النظرية والعلم بحقائق الأمور ، وهو قائم على أوليات كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات . ويقول في « كتاب العلم » من الإحياء : « إن مفارقة الإنسان البهيمة في إدراك العلوم النظرية لغريزة يعبر عنها بالعقل ، وهي كالمرآة التي تفارق غيرها من الأجسام في حكاية الصور والألوان بصفة اختصت بها وهي الصقالة . فنسبة هذه الغريزة إلى العلوم كنسبة العين إلى الرؤية » .

وعلى الرغم من عدم تحديد معاني القلب والروح والنفس والعقل تحديداً يفصل بينها فصلاً مميزاً وثيقاً ، إلا أن القلب هو الاصطلاح الذي يؤثره الغزالي مكاناً لهذه الحاسة الدينية بوجه خاص . أما العقل ولو أن له عيناً يبصر بها المعقولات إلا أنه يختص بإدراك العلوم النظرية والكليات التي تشيع في العلوم المختلفة .

وليس المقصود بالقلب قطعة اللحم التي تعرف بالتشريح ، بل باطن الإنسان ، كما أن المقصود بالعين مجرد التشبيه على سبيل المجاز .

*

هـ - وكان لا بد أن يفصل حجة الإسلام في قضية لها خطورتها من الناحية الفلسفية وهي التمييز بين الإدراك الوهمي والإدراك اليقيني ، وبخاصة في أمر من الأمور الغيبية التي لا ثقة لنا بها ، لأنها ليست حاضرة مشاهدة . فقد عرفنا أن الموجودات ثلاثة أنواع توازيها ثلاثة أنواع من المعرفة . وقد درج الناس على الثقة في الإدراك الحسي ، لأنهم يشاهدون المحسوس عياناً ، وهم لذلك يودون أن يشاهدوا المعقولات عياناً للتصديق بها ، وبلوغ اليقين

في شأنها . واليقين العقلي موجود بسبب الإدراك المباشر والأوليات التي نعتد عليها في استدلالنا واستخراج النتائج اليقينية . ولذلك كانت العلوم الرياضية ظاهرة البراهين ، وكان الناظر في الحساب والهندسة يجد أنها أمور برهانية لا سبيل إلى مجادلتها بعد فهمها ومعرفتها ، فيحسب أن جميع علوم الفلسفة في الوضوح ووثاقة البرهان كالعلم الرياضي . ولا نزاع أن الناس في حياتهم اليومية يسرون على هدى منطق العقل والعلوم الرياضية والطبيعية ، ويجدون أنها صداقة ويطمئنون إليها اطمئنان اليقين الذي لا ريب فيه .

ولكن الغزالي يشك في الحواس وإدراكاتها إذ لا أمان من الغلط فيها والسبيل إلى تصحيح أخطائها هو الحاكم العقلي . وكذلك فنحن كما لا نثق بالمحسوسات ونحتاج إلى العقل للتيقن من صدقها ، فلنا في حاجة إلى حاكم آخر يقرر صدق المعقولات . وقد ضرب الغزالي مثلاً بما يحدث لنا في النوم من أحلام وخيالات نعتقد أن لها ثباتاً واستقراراً ولا نشك فيها ونحن نيام ، حتى إذا استيقظنا علمنا أنها كانت أضغاث أحلام . فلا بد إذاً من سند يفضد اليقين حتى يطمئن المرء إلى ما يشاهده سواء أكان ما يشاهده حسياً أم عقلياً .

وذلك السند هو النور الإلهي الذي يشرق على النفس فيضيء أمامها الطريق ويدفع الوهم والشك .

هذا إلى أن إدراك الغيبيات رغماً عن اختلافه عن المحسوسات والعقليات فإن له طريقاً آخر بخلاف الحواس ، وخلاف العقل ، هو طريق الصوفية الذي يعتمد على الذوق والحال . وهو طريق يتم بالتجربة الشخصية ، وهي التي تسمى بالمكاشفة . أو كما يقول في « المقصد الأسنى » بمناسبة معرفة المقربين معاني أسماء الله الحسنى ، إنها « على سبيل المكاشفة والمشاهدة حتى تتضح لهم حقائقها بالبرهان الذي لا يجوز فيه الخطأ ، وينكشف لهم اتصاف الله تعالى بها انكشافاً يجري في الوضوح والبيان مجرى اليقين الحاصل للإنسان بصفاته الباطنة التي يدركها بمشاهدة باطنة لا بإحساس ظاهر » .

وإدراك الشيء بطريق التجربة المباشرة يختلف عن إدراكه بطريق الوصف والنظر في اسمه . فأما الطريق الأول فإنه يبلغ حقيقته ، على حين لا يبلغ السبيل الثاني إلا فهماً قاصراً . مثال ذلك لذة الطعام الحلو يحسها المرء في نفسه ، ويدرك حقيقة لذته على خلاف وصفنا له ، وتوهمه حلاوته تشبهاً . كذلك معرفتنا الله حين ننطق باسمه ونسمع أسماءه فيتصور أحدنا ذاته بما عرفه في نفسه ، وهذا طريق قاصر ، أو يجرب رؤيته وهذا طريق مسلود ، إذ كما قال الجنيد : لا يعرف الله إلا الله تعالى : وكذلك لا يعرف الصديق أباً بكر حق المعرفة إلا الصديق نفسه ، ولا يعرف النار وحرارتها إلا من جربها .

وطبقاً لهذه النظرية من أنه لا يعرف الله إلا الله ، فلا يعرف النبي إلا النبي ، وأما من ليس بنبي فلا يعرف من النبوة إلا اسمها ، ولا يفهمها إلا بالتشبيه بصفات في نفسه . ولا يعرف أحد حقيقة الموت ، وحقيقة الجنة وحقيقة النار إلا بعد الموت ودخول النار أو الجنة .

والتجربة الدينية في اصطلاح الصوفية ، والتصوف هو الطريق الذي آثره الغزالي في أواخر حياته لمعرفة الله ، تسمى ذوقاً ، تشبهاً باللسان الذي يتذوق الحلو والمر . والذوق ، وهو الحاسة الدينية ، معرفة مباشرة وشخصية ولهذا السبب يقول في المنقذ بعد أن وصف تجربته الصوفية : « وبالجملة فمن لم يرزق منه شيئاً بالذوق ، فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الاسم » . ثم وصف بداية تجربة محمد عليه السلام في غار حراء ، وقال : « وهذه حالة يتحققها بالذوق من سلك سبيلها . فمن لم يرزق الذوق فيبتقنها بالتجربة والتسامع إن أكثر معهم الصحبة (أى مع الصوفية) حتى يفهم ذلك بقرائن الأحوال يقيناً » . والذوق هو ملاسة عين تلك الحالة .

الحاصل أن الناس صنفان ، صنف يعلم الأمور الدينية بتصور معناها فلا يعلم منها إلا الاسم ، وصنف يعلم حقيقتها وهو الصوفية أرباب الطريق .

وهؤلاء « من أول الطريقة — كما يقول في المنقذ — تبتدىء المكاشفات. والمشاهدات حتى أنهم في يقطهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ، ويسمعون منهم أصواتاً ، ويقتبسون منهم فوائد . ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق المنطق ، فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه . »

•

٦- وقد ضرب الغزالي بعض الأمثلة في كتاب عجائب القلب على إمكان اطلاع المرء إذا صفت نفسه على أمر من الغيب ، بعضها يدخل فيها يذكره علماء النفس المحدثون باسم الجلاء البصرى والرؤية عن بعد . ويسمى الغزالي إلهاماً . والملمهم هو الذى انكشف له الغيب فى باطن نفسه من جهة الداخل لا من جهة المحسوسات الخارجة .

من ذلك ما قاله أبو بكر لعائشة عند موته : « إنما هما أخواك وأختك » ، وكانت زوجته حاملاً ، فولدت بنتاً . فكان قد عرف قبل الولادة أنها بنت . ويحكى عن عمر بن الخطاب فى أثناء خطبته أنه قال : « يا سارية الجبل ، يا سارية الجبل » إذا انكشف له أن العدو قد أشرف عليه فحذره لمعرفته ذلك ، ثم بلوغ صوته إليه . والحكايتان داخلتان فيما يسمى بالجلاء البصرى ، والكشف (Clairvoyance) .

وعن أنس بن مالك قال : « دخلت على عثمان وكنت قد لقيت امرأة فى طريقى . فنظرت إليها بشراً وتأملت محاسنها . فقال عثمان لما دخلت : يدخل على أحدكم وأثر الزنا ظاهر على عينيه ! أما علمت أن زنا العينين النظر ! لتوبن . أو لأعزرتك . فقلت : أوحى بعد النبي ؟ فقال : لا ، ولكن بصيرة ، وبرهان ، وفراصة صادقة . وتفسير هذه الحكاية فى ضوء علم النفس الحديث . أنها قراءة فكر (Telepathy) أو انتقال الفكر ، أو انتقال الشعور .

ومن قبيل التلپائی ما حکاه عن بعض الصوفية قال : « عن أبي سعيد الخراز قال : دخلت المسجد الحرام فرأيت فقيراً عليه خرقتان ، فقلت في نفسي هذا وأشباهه كل على الناس . فناداني وقال : والله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه ، فاستغفرت الله في سري . فناداني وقال : وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ، ثم غاب عني ولم أره » .

هذه الظواهر الشائعة في بعض الناس من الجلاء البصري ، وكشف المستقبل ، والتلپائی أو قراءة الفكر ، دليل على رجود حاسة باطنة في الإنسان تدرك الشعور والمعاني والأفكار عن بعد بغير واسطة .

*

٧ — النظرية التي يذهب إليها الغزالي هي أن هذه الحاسة موجودة بالفطرة عند جميع الناس كما يوجد عندهم السمع والبصر والذوق ، مع أعضائها المناظرة لها وهي الأذن والعين واللسان . ولكن إدراك الحاسة الباطنة يحتاج إلى أمور : أولها عدم اشتغال النفس بالحس الظاهر وشهوات البدن ، حتى تتفرغ لحسها الباطن . ومن هنا كان طريق الصوفية هو السبيل إلى التخلص من علائق البدن . وفي ذلك يقول في « كيمياء السعادة » : « ولا تحسب أن هذا خاص بالأنبياء والأولياء ، لأن جوهر ابن آدم في أصل الخلقة موضوع لهذا » . وكذلك كل قلب إذا غلب عليه الشهوات والمعاصي لم يبلغ هذه الدرجة . وإن لم تغلب عليه بلغ تلك الدرجة ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : كل مولود يولد في فطرة الإسلام . وكذلك بنو آدم في فطرتهم التصديق بالربوبية .

فما دامت الربوبية فطرية البشر ، فلا بد من وجود حاسة تدركها ، إلا أن تعلق المرء بشهوات بدنه يعطلها . ومجاهدة النفس عند المتصوفة باب كبير يسمونه بالمقامات لا نريد الخوض فيه ، ولكننا نذكر تجربة الغزالي في تجريد نفسه ، حيث يقول في المنقذ : « وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمع في سعادة الآخرة إلا بالتقوى ، وكف النفس عن الهوى ، وأس ذلك كله قطع علاقة

انقلب عن الدنيا وإن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال ، والمهرب من الشواغل والعلائق » .

الأمر الثاني لإماتة الشعور والاتصال بطريق اللاشعور كما قال « وليم جيمس » . والشعور واللاشعور هما الحالتان اللتان يسميهما الغزالي باليقظة والنوم . فعند النوم يغلق المرء باب الحواس الظاهرة وينفتح له باب الباطن وينكشف له غيب من عالم الملكوت ويظن الناس أن ما يرونه في يقظتهم أولى وأوثق ، أو كما يقول في « كيمياء السعادة » : « وإن اليقظة أولى بالمعرفة مع أنه لا يبصر في اليقظة شيء من عالم الغيب ، وما يبصر بين النوم واليقظة أولى بالمعرفة مما يبعد عن طريق الحواس » .

في حالة النوم تكون النفس في أتم استعداد للاتصال بعالم ما وراء الحس ويظهر ذلك في الأحلام . ولكن هذه الحاسة الباطنة — أو الطاقة كما تسمى في كيمياء السعادة — لا تنفتح بالنوم والموت فقط ، بل باليقظة لمن أخلص الجهاد والرياضة ، وتخلص من الشهوة والأخلاق القبيحة . والطريق إلى ذلك أن يجلس المرء في مكان خال . ويعطل طريق الحواس ويفتح عين الباطن وسمعه ، ويقول دائماً : الله ، الله ، الله ، بقلبه دون لسانه إلى أن يبصر لا خبر معه لا من نفسه ولا من العالم ، ويبقى لا يرى شيئاً إلا الله سبحانه . عندئذ تنفتح تلك الطاقة ويبصر في اليقظة الذي يبصره في النوم ، فتظهر له أرواح الملائكة والأنبياء والصور الحسنة الجميلة الجليلة .

هذه العملية التي يذكرها الغزالي في « كيمياء السعادة » ضرب من التنويم المغناطيسي الذاتي ، حين يركز المتصوف فكره في لفظة الجلالة وحدها . فينتقل إلى حالة من التنويم تعرف بالجلولان النوى . إذ المعروف أن النائم مغناطيسياً ليس من الضروري أن يكون مغمض العينين . وجوهر التنويم انعدام الشعور ، وتفتح اللاشعور الذي به يتصل المرء بالكون .

٨- وقد لاحظ الغزالي بحق أنه لا فرق بين النوم واليقظة « إلا في ركود الحواس وعدم اشتغالها بالمحسوسات ، فكم من مستيقظ غائص لا يسمع ولا يبصر لاشتغاله بنفسه » غير أن الرويا في النوم أسهل منها في اليقظة ، ولو أن تلك الرويا تحتاج في الأغلب إلى تعبير ، اللهم إلا إذا كانت صريحة .

واعتمد الغزالي على الرويا الصادقة التي تحصل للبشر في تأييد النبوة والتصديق بها وهي الدليل عنده على إثباتها . وفي ذلك يقول في المبتدأ « وقد قرب الله تعالى على خلقه بأن أعطاهم أنموذجاً من خاصية النبوة ، وهو النوم ، إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب ، إما صريحاً ، وإما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير » . فالرويا الصادقة في النوم نموذج رزقه الإنسان ليصدق بالنبوة .

وتفسير الأحلام يوضح مفهوم القلب ، وما فيه من عين ، والحاسة الدينية التي تبصر الغيبات والنوق وغير ذلك من اصطلاحات .

ليس المقصود بهذه الألفاظ كلها إلا التشبيه وهي أبعد الأمور عن الحس والماديات .

فالنوق المقصود ههنا سبيل إلى معرفة ما وراء الحس وما وراء العقل . وليس هذا النوق شائعاً في جميع الناس ، وإنما هو كالأدب والفن هبة لبعض الناس وخواص بعض البشر فالحاسة الفنية مثل ذوق الشعر والموسيقى يختص به قوم من الناس ، ويحرم منه بعضهم حتى لا تتميز عندهم الألحان الموزونة من المزخرفة . وإنما يقوى ذوق الموسيقى عند من عنده أصل النوق الموسيقي ، على حين أن العاقل منه يشارك في السماع فقط . ثم يضيف الغزالي في المشكاة قوله : « ولو اجتمع العقلاء كلهم من أرباب النوق على تفهيمه معنى النوق لم يقدروا عليه . فهذا مثال في أمر خسيس لأنه قريب إلى فهمك . فقس به النوق الخاص النبوي ، واجتهد في أن تصير من أهل النوق ، بشيء من تلك الروح ، فإن للأولياء منه حظاً وافراً » . . . « والنوق فوق العلم ، والنوق وجدان والعلم قياس . . . » .

فالحاسة الدينية خرب من الذوق ؛ وهو من طبيعة وجدانية لا عقلية ،
يقوى عند بعض الناس وينعلم عند بغضهم الآخر ، ولا يقر بها إلا من يجربها
ويعارسها فعلا .

والعين التي ذكرناها ، والقلب ، من قبيل الروحانيات لا الماديات .

والإدراك القلبي الذي يتحقق في النوم يتم بإشراق عالم الملكوت على
النفس فتبصر ما فيه من عجائب ؛ كما تنعكس الصور على المرآة ، بشرط أن
تكون مجلوة صقيلة . فالعلماء يرتفعون من المحسوسات إلى المعقولات ،
ويستخدمون الأقيسة والبراهين المنطقية ، أما الأولياء فلأنهم يعملون على « جلاء »
القلوب وتطهيرها ، وتصفيها وتصقيها فقط . كالذي قيل من أن أهل الروم
وأهل الصين تباهاوا بين يدي بعض الملوك بحسن صناعة النقش والصور ،
فاستقر رأي الملك على أن يسلم إليهم صفة لينقش منها أهل الصين جانباً وأهل
الروم جانباً آخر ، ويرخى بينهما حجاب يمنع اطلاع كل فريق على الآخر
وجمع أهل الروم من الأصباغ الغريبة ما لا ينحصر ودخل أهل الصين من
غير صبيغ وأقبلوا يجلون جانبهم ويصقلونه . فلما فرغ أهل الروم ، ادعى أهل
الصين أنهم قد فرغوا أيضاً ، فعجب الملك كيف فرغوا من النقش من غير
صبيغ ، فقالوا ارفعوا الحجاب ، فلذا جانبهم يتألاً منه عجائب الصنائع
الرومية مع زيادة إشراق وبريق .

فالقلب كالمرآة التي تنعكس عليها الأمور العلوية ، وما هو موجود في
اللوحة المحفوظ بشرط أن يرفع عنها الحجاب . وألقى الأوقات التي يرفع فيها
الحجاب ، وتنفذ عين القلب إلى ما وراء الحس الظاهر ، وإلى ما وراء العقل ،
هو النوم ، لأن النوم يؤثر في سلطان الحواس ، ويجعلها تقسح الطريق للنور
الإلهي ، فيرى النائم عالم الغيب والملكوت . فالغزالي يتابع في هذا التفسير
حكمة الإشراق ، يبين به إدراك المعقولات ، كما يبين به معرفة ما وراء
العقل من غيبات .

٩- وقد يدخل في وهم بعض الباحثين أن الإلهام الذي يقول به الغزالي ليس خاضعاً لحاسة دينية عند الإنسان ، لأنه من قبيل « العلم اللدني » ولأنه ليس متوقفاً علينا بحيث ندرك الغيبات باختيارنا ، بل بفضل من الله ونور يشرق علينا من لدنه تعالى .

الواقع أن الإلهام في رأى الغزالي ثمرة استعداد من العبد وإشراق من أنوار الربوبية . وموضع الإلهام هو القلب . فالمعلومات كما يقول في الإحياء : تحصل لبعض القلوب بإلهام إلهي على سبيل المبادأة والمكاشفة ، ولبعضهم بتعلم واكتساب .

وقد يكون الإلهام سريع الحصول ، وقد يكون بطيء الحصول ، وفي هذا تتباين منازل العلماء والحكماء والأولياء والأنبياء ، وأعلى مرتبة هي رتبة النبي الذي تنكشف له كل الحقائق أو أكثرها من غير اكتساب وتكلف ، بل يكشف إلهي في أسرع وقت .

ويفرق الغزالي في الرسالة اللدنية بين الوحي والإلهام . فالوحي تصريح الأمر الغيبي ، والإلهام تعريضه ، والعلم الحاصل عن الوحي يسمى علماً نبوياً والذي يحصل عن الإلهام يسمى علماً لدنياً ، والعلم اللدني هو الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري . والإلهام تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الإنسانية على قدر صفاتها وقبولها وقوة استعدادها . ويتولد الإلهام من إفاضة العقل الكلي .

ونحن لا يعنينا تفصيل حقيقة النبوة والإلهام ، وكيفية حصولها ، وأن التفسير المقدم لهما مستمد من الأفلاطونية الحديثة ، بمقدار ما يعنينا أن نبين أن الإلهام وهو آخر درجة يرتقى إليها البشر خلافاً الأنبياء الذين يوحى إليهم ، يعتمد على القلب فيكون من هذه الجهة حاسة باطنة تعلم الغيب .

الوحى ، والإلهام ، والأحلام الصادقة ، والرؤى التى تحصل فى اليقظة
كل أولئك نتيجة حاسة دينية مغطورة فى الإنسان ، يتلقى أو يرى بها
عجائب الغيب عن عالم الملكوت ، ويتفاوت الناس فى مقدار ما يحسون به
باختلاف طبائعهم واستعداداتهم ومقدار صفاء قلوبهم وجلالتها ، وصدورهم
عن تجربة حية يعيشون فيها « تلك الأحوال التى يطلعون فيها على أسرار
الربوبية ، إما بالذوق وإما بعين القلب » .

—١٥

الدكتور عثمان عيسى شاهين :

نَظَرْتُ بِهَا لِمَعْرِفَةِ عَنِّي وَالْغَيْبِ إِلَى

نظريات المعرفة ونسبها للغزالي

إذا رجعنا إلى مصادر الغزالي ؛ الإحياء من ناحية ، وبقية مصنفاته الميتافيزيقية من ناحية أخرى ، وذلك لنستبين منها نظرية المعرفة عنده فسنجد أنفسنا أمام اتجاه سيكولوجي وآخر ذوقي يتمثلان في رؤية الكل في الواحد ، وسنجد أنه تسيطر على هذه الرؤية — التي هي معرفة ومحبة ، والتي تتضمن في ثناياها معنى التوحيد — فكرة القدر ، إن المعرفة عند الغزالي إنما ترقى وتتقدم في الذات بمقدار ما يسكب ذلك التوحيد وتلك المحبة من فضائل ، وإن المحبة ترتبط عنده بالمعرفة وبالتوحيد برابط سيكولوجي قد يبدو ، لأول وهلة ، صعب المنال . ألم يقل الغزالي إن رأس الإيمان هو التوحيد الذي لا يعبد بمقتضاه إلا الله وحده ؛ إن الفرد يصل ، بهذا الإيمان الكشفي ، والذي يختلف الحال فيه عن إيمان العوام التقليدي ، إلى نور الله ، إلى معرفة كنهه وحقيقته وجلاله . تستطيع الذات أن تدرك بعد هذا أن ليس في الوجود غير صفات الله وأفعاله ، وأن كل شيء هالك إلا وجهه . (الإحياء ، مجلد ٤ ص ٢٣ - ٢٦) . صحيح أن الغزالي يناقش في تهافت الفلاسفة ، وفي نخسوبة واضحة ، مشكلة الصفات ، وهو لا ينسى ، حينما يستعرض المحتوى العلى لطبيعة الوجود ، أن يعترف بوجود واحد له صفات قديمة ، هذه الصفات التي لا فاعل خارجياً لها ، كما لا فاعل خارجياً لذاته . إن واجب الوجود ؛ من حيث إنه موصوف بالقدم ومن حيث إنه لا علة لذاته ولا لصفاته ، يمتاز بالعلم والكمال ، والبهاء والجمال . يوضح لنا الغزالي في نظرية

المعرفة عنده ، وفي نصوصه هذه ، بأن المتقدمين قد عجزوا عن إثبات صفات حقيقية لواجب الوجود لأنهم زعموا بأن هذا قد يوجب كثرة في تصور الذات وكنه ماهيتها ، إنهم قالوا بأن الأول لا يعرف إلا نفسه وحدها ، وهم ينكرون بهذا عدم معرفته لغيره ، إنهم قالوا كذلك بأن صفات العلم والحياة والقدرة والإرادة لا تقوم بذاته . (تهافت الفلاسفة ص ١٥٩ - ١٦٩) . وإذا كانت الموجودات تسير كما يقول الغزالي ، حسب النظم والحدود التي رسمتها لها ذات الله ، وإذا كان تسلسلها يفصح عن جلاله السامي ووجوده الرفيع ، فإن قطع علاقة القلب عن زخرف هذا العلم والإقبال على الله بالكلية ، طلباً للأنس به بلوام ذكره ، يقربنا من وجوده ويصلنا بمحبته . إن التوبة الخالية من الشوائب والتي لها مكانتها في الحصول على المعرفة والمحبة ، تدنينا من خالق الكون ومبدعه . (الإحياء مجلد ٤ ص ٤ - ٧) .

•

تحتل المحبة في نظرية المعرفة ببناء الغزالي أسمى مكان لأنها تعتبر الغاية القصوى من المقامات ، أو لم يقل في نص صريح ، إله : « ما بعد إدراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها كالشوق والأنس والرضا ، وإنه لا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها كالقربة والصبر والزهد . وإذا كان لا يستحق المحبة الحقيقية عنده إلا الله ، فإنه لا يمكن قصورها من غير معرفة وإدراك ، هذه المعرفة التي تمتاز بأنها ذوقية ووجدانية ، والتي يتوصل إليها عن طريق التوبة وعن تجلص الفرد من العلائق المادية والحسية . إنها معرفة الصوفي الذي يترجم عن وجوده بعد معاناة باطنية حسية ومؤثرة وفعالة ، إنها معرفة الفرد الذي يؤمن بأن ذاته « محو محض وعدم صريف » وأنه يحاول أن يتفهم ، من خلال هذه التجربة ، كمال وجوده الذي يأتيه من مبدع الكون ومن خالق العالم (الإحياء مجلد ٤ ص ٢٥٢ - ٢٥٤) ومن ص ٢٥٨ - ٢٦١) .

ولا ينسى الغزالي أن يحدثنا في نظرية المعرفة بأن الله هو خالق الكون وموجد العالم، إنه يبرهن هنا - وكما فعل الفارابي وابن سينا من قبله - على أن يمكن الوجود يحتاج إلى الواجب ويتعلق به . إن العالم يدرك بالدليل الحسي من حيث إنه حادث ، يفهم من حيث إنه عَرَضٌ ومُتَحَيِّزٌ ، ويمكن أن ينسب إلى خالقه ومبدعه وموجده الذي لا تصل إليه المعرفة الحسية بحال . وإذا كانت البرهنة الميتافيزيقية تتضح في معارج القدس وتهافت الفلاسفة ، وإذا كانت تتخذ في الإحياء تعبيراً مختلفاً في مضمونه عن هذين ولكنه لا يتنكر لهما بحال ، فإننا نراه يناقش الحركة والسكون من حيث إنهما يتعلقان بالأعراض الحادثة ، ويخلص من هذه المناقشة إلى قدرة الله التي يتأق بها الإيجاد الأبدي الذي لا يتطرق إليه الحدوث والقضاء . استطاعت نظرية المعرفة أن تثبت إذن، وفي كل موضع من مواضعها ، أن العالم حادث؛ وأن كل حادث له سببه؛ وأن للعالم إذن سبباً . . . (الحقيقة في نظر الغزالي ص ٢٠٨ - ٢٢٠) . لا يرضى الغزالي في معرفته ما قاله الفلاسفة أولاً بأن العالم قديم ، ثم إثبات صانع له بعد ذلك ؛ ولا يقر ما ارتأته الدهرية بأن العالم قديم ، ثم عدم إثبات صانع له ؛ بل هو - وعلى حد تعبيره - مع أهل الحق الذين رأوا أن العالم حادث ، وأنه يفترق في حدوثه إلى صانع : هو الله خالق الكون ومبدعه . (تهافت الفلاسفة ص ١٤١ - ١٤٥) . ترتد المعرفة عند الغزالي إلى تعبير جميل وجليل ، ذلك أنه لا يوجد في الوجود غير الله وأن كل ما عداه عدم مطلق . هي تقول إننا إذا نظرنا إلى الشيء من حيث إن الوجود يأتيه من الحق الأول فإن الشيء لا يفهم إذن في ذاته لأنه يكون تابعاً لذلك الذي أعطاه الوجود ؛ وهي ترى أن مظهر الله وحده يستحق كلمة الوجود الحقيقي . إن الله ، الذي لا يمكن أن يقارن بغيره بحال من الأحوال ، خالد وعظيم ، وإن ذاته لا تسمح لكائن أن يتصور شيئاً أعظم منه ، وكيف لا يكون الواحد الذي لا يشبه غيره عظيماً ؟ يمتاز هذا الواحد بالغنى الأبدي وبالوحدة المطلقة ؛ إنه ليس في نظرية المعرفة الغزالية عرضاً ، ولا صورة ، ولا جسماً ، وإذا كان لا بد من أن

يوصف واجب الوجود بأوصاف ، فيجب أن تثبت على وجه لا يؤدي إلى الكثرة . إن الماهية ليست في الواحد شيئاً غير الآنية ؛ وهذه الماهية هي كما يقول الرازي ، ليست مركبة ، لأنها لو تركبت لافتقرت إلى كل واحد من أجزائها وأصبحت آنذاك ممكنة . (الحقيقة في نظر الغزالي ، ص ٢٤٦ - ٢٥٣) .

•

إذا كانت المحبة الإلهية ترتبط عند الغزالي برباط سيكولوجي في كل من المعرفة والتوحيد فإنه يعتبر التوحيد ، الذي يسميه أساس الإيمان ، كأصل للمعرفة ، ويعتبر التوكل كذلك من أبواب الإيمان ، هذه الأبواب التي لا تنتظم إلا بعلم وحال وعمل ، تعترى الصوفي حالة من الفناء في توحيده ، هذا التوحيد الذي ليس هو مجرد قول باللسان ، ولكنه تصديق بالقلب ، ينسب هذا الصوفي نفسه من فرط استغراقه في التوحيد ، هذا الاستغراق الذي يعتبره الغزالي من أسمى مراتب نظرية المعرفة عنده . صحيح أننا نرى أنه لا تنكشف هنا ذات الله إلى الإنسان إلا إذا جاهد نفسه عن طريق الرياضة ، ونزه قلبه عن نزغات الشيطان ، وأصبح لا ينظر إلا إلى الله وحده الذي منه خوفه ، وإليه رجاءه ، وبه ثقته ، وعليه توكله ، وبهذا يتحقق معنى التوحيد الذي هو أصل التوكل . ألم يقل الغزالي في حديثه عن التوكل هذا : « إن الله هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن » . فهو الأول بالإضافة إلى الموجودات إذ صدر منه الكل على ترتيبه واحداً بعد واحد ، وهو الآخر بالإضافة إلى سير السائرين إليه فإنهم لا يزالون مترقين من منزل إلى منزل إلى أن يقع الانتهاء إلى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السفر . « فالله إذن هو آخر في المشاهدة ، أول في الوجود » ، والله هو باطن بالإضافة إلى العاكفين في عالم الشهادة الطالبين لإدراكه بالحواس الخمس ؛ وهو ظاهر إلى من يطلبه في السراج الذي اشتعل في قلبه بالبصيرة الباطنة النافذة في عالم الملكوت . ويستشف من هذا إذن أن المعرفة تتسم بطابع

سيكولوجي يبذل فيه الفرد مجهوداً روحياً وذوقياً ممتازاً حتى يستطيع أن يعرف إلى جوانب الله التي تفصح في مجموعها عن وحدته ؛ حتى يستطيع أن يفنى فيه ويصل إليه عن طريق العلم والعمل ، أى عن طريق شاق وعسير ، صعب المنال^(١) (الإحياء ، مجلد ٤ ص ٢١١ - ٢٢٢) . تحاول نظرية المعرفة عند الغزالي أن ترد الوجود إلى الله من حيث إنه فاعل حقيقى مختار مرید ، وهى إذ توهم بفكرة حدوث العالم فإنها تستنكر ، وكما أشرنا من قبل ، القول بقدمه . ألم يقل فى نص واضح وبين وصريح : « إن الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه ، لا من حيث عدمه السابق ولا من حيث كونه موجوداً فقط ؛ فإن نفى عنه معنى الحدوث ، لم يغفل كونه فعلاً ، ولا عقل تعلقه بالفاعل » صحيح أن نظرية الصدور الفارابية ، من حيث اعتمادها المطلق على تصور عقلى ، ومن حيث محاولتها تفهم الفعل والفاعل ، لا تستطيع أن تحل مشكلة الوجود فى نظرية المعرفة عند الغزالي ، ذلك لأن نصوص الفارابى ، كما يرى الغزالي ، وإن اعترفت هنا وهناك ، للعقل الإنسانى بسموه وتفوقه ، إلا أنها عاجزة ، وفى خاتمة المطاف ؛ عن الوصول الحقيقى إلى طبيعة المعرفة الذوقية الوجدانية ، إن محاولة تفهم خصائص المعلول الأول ، والعلم والمعلوم ، والكيفية والماهية عن طريق العقل قد تفيدنا كثيراً ، ولكن لن تعطينا ، هذه المحاولة ، صورة حية كتلك التى يحسها الصوفى ويتوصل إلى معرفتها عن طريق الذوق والقلب . (تهافت الفلاسفة ، ص ١٢٠ - ١٤٠) .

*

تمس التوبة والصبر والزهد الناحية العملية فى المعرفة الغزالية ، وتمثل لنا الجانب الخلقى - أى الإرادى فى الروح - وحينما تأتى فى المعرفة مرتبة الإيمان بالله وبالיום الآخر والنار والجنة ، وحينما يتضح الخوف والرجاء ويقود هذا كله إلى التخلص من شوائب الحياة المادية والحسية ، وحينما يتأى القلب

Farid Jabre : La notion de la ma'rifa chez Ghazzali. (١)
Beyrouth, Les Belles Lettres. 1958, pp. 39-41.

عن كل ما عدا الله ؛ فإن المعرفة تكون قد دخلت آنذاك في دورها الإيجابي
الفعال ، وتكون قد حققت ما أريد بها في حب الله . يرى الغزالي أن أسمى
ألوان المعرفة يتضح في حب الله من داخل القلب ، في الإعراض عن مشاغل
الدنيا والالتفات إلى ذاته وحده لا إلى شيء غيره ، أو لم يقل في نص صريح :
« وأصل الحب لا ينفك عنه مؤمن لأنه لا ينفك عن أصل المعرفة ، ومن
دخل الإخلاص قلبه فإن الله يكون محبوب قلبه ، ومعبود قلبه ، ومقصود
قلبه » . ويرى الغزالي تدرجاً في المعرفة من حيث سيطرتها على القلب ، ومن
حيث تأثيرها الحقيقي في الروح ؛ ويقول إن مراتبها العلمية والعملية لا يمكن
أن تتحقق دفعة واحدة . إذا أخذ الإنسان نفسه بالرياضة الروحية العسيرة فإنه
سيحصل على المعرفة ؛ إن المعرفة تتبع المحبة بالضرورة ، كما أن المحبة تتبع
المعرفة بالضرورة . وإذا كان الغزالي يرى أن مقامات التوبة والصبر والزهد
والخوف والرجاء هي مقدمات لاكتساب الجانب الإيجابي في المعرفة ؛ فإنه
يشترط لاستدامة المحبة والمعرفة وجود « الفكر الصافي والذكر الدائم والجد
البالغ في الطلب » ، والنظر المستمر في الله تعالى وفي صفاته وفي ملكوت
سماواته وسائر مخلوقاته . فالوصول على المعرفة والمحبة عسير إلى حد كبير ،
والحفاظ عليهما أشد عسراً وأصعب منالاً ، لأنه يتطلب من المجهود الروحي
والبلد اللئيق والصفاء الوجداني القدر الكبير . فالمعرفة والمحبة يمتازان إذن
بجانبين نفسيين يسموان بالفرد ، إذا استطاع أن يصل إليهما ويحققهما في أمانة
وإخلاص ، إلى أبعد درجات الرقي . (الإحياء ، مجلد ٤ ص ٢٧١ ، ٢٧٢)

*

إن اليقين ، ومكانه ملحوظ في نظرية المعرفة عند الغزالي ، يعبر عن قوة
الإيمان بالله ، وباليوم الآخر وبالجنة والنار : ليس بعد اليقين مقام سوى
الخوف والرجاء ، ولا بعدهما مقام سوى الصبر . يقود الصبر إلى المجاهدة
والذكر والتفكير ؛ وتقود الذكر المتصلة إلى الأنس ؛ ويقود التفكير إلى كمال
المعرفة ، وكمال المعرفة والأنس يقودان إلى المحبة ، ومن ضرورة المحبة الرضاء

بفعل المحبوب والثقة بعنايته ، وهذا هو التوكل . وحينما يناقش الغزالي الخوف والرجاء ويعتبرهما كدواءين للقلوب ، فإنه يتساءل أولاً عن مكانة كل منهما منفصلاً عن الآخر ، ثم يحاول أن يفهم الدور الذي يستطيع أن ينجزه كل منهما . يرى أن الخوف أفضل وأصلح لأكثر الخلق من الرجاء وذلك لغلبة المعاصي عليهم ، على حين أنه إذا كان الأغلب هو اليأس والقنوط لهؤلاء الناس من رحمة الله ، فإن الرجاء يكون إذن أفضل :

*

والخوف من الله قد يكون في نظرية المعرفة عند الغزالي على نوعين : أحدهما الخوف من عذابه ، والثاني الخوف منه ، وهذا الأخير هو أسمى وأعلى الدرجات لأنه خوف العلماء وأرباب القلوب العارفين ؛ إنه يفصح عن أعلى مرتبة وجدانية وذوقية عند الإنسان ؛ إنه خوف محمود لأنه يحث ، وباستمرار على العمل ، يزعج القلب عن الركون إلى الدنيا ويحفزه لطلب المعرفة والمحبة والسعادة . يرى الغزالي ، وهو يحاول أن يوحد في نصوصه بين الرجاء والمحبة والمعرفة والمجاهدة والأنس والذكر ، أن الرجاء تقارنه المحبة ، وأن كل ما نقصده من علوم وأعمال يقودنا إلى معرفة الله التي تثمر المحبة ، وأن الأنس والرضا والتوكل تتبع المحبة التي ليس وراءها مقام . (الإحياء مجلد ٤ ص ١٤٣ - ١٤٩) . . . حينما يرى الغزالي أن التوكل من أبواب الإيمان ، وأن أبواب الإيمان - كما أشرنا إلى هذا من قبل - لا تنتظم إلا بعلم وحال وعمل ؛ وحينما يذكر أن دوام الأنس واستحكامه يثمر نوعاً من الانبساط في الأقوال والأفعال والمناجاة مع الله (الإحياء مجلد ٤ ص ٢٩٢) ، وحينما يعبر عن انوادة المتمكنة بين المعرفة والمحبة ؛ فإنه يعالج هذا كله من ناحية ديناميكية حية ، يعالجه بروحانية ممتازة وبطريقة يتضح منها كيف أن المعرفة هي مجموعة من العمليات النفسية التي تؤخذ ككل ، وأن هذه العمليات ليست هي في تفكير الغزالي إلا تعبيراً عن التوحيد الذي لا يكفي فيه أن يقال بالشفاه وباللسان ، بل لا بد من أن يتضح معناه في القلب . إذا كان العارفون ،

وهم الموحدون حقاً يكونون على صلة بسر القدر ؛ يخافون ساعة الموت وحرمانهم من بهجة رؤية الله وجهاً لوجه ، فإن على الذات الإنسانية أن تتعرف إلى الله عن طريق الخوف والرجاء والمحبة ، وعليها أن توقن بأن كل شيء إنما يأتي من عند الله وحده . على الذات أن تشكر هذا الواحد ، والشكر كالإيمان ينتظم ، عند الغزالي ، من علم وحال وعمل . حينما تقُدس الذات الله وتوحده وتؤمن به ، وحينما تتعرف - في حدود طاقتها - إلى جلاله وملكوته فإنها ستكون فرحة بالنعمة ولا بالإنعام ، وسيدفعها هذا الفرح لتعمل بالقلب والجوارح والجوارح واللسان ، وسيعاونها لتحقيق أعلى مراتب المعرفة وأسمى درجات المحبة . (الإحياء مجلد ٤ ص ٧١ - ٧٣) . وحينما يخلص الغزالي من هذا كله إلى أن التوحيد هو العنصر المقوم للمعرفة ، وأن بقية المراتب الدينية ، وكلها أحوال نفسية ، تفهم من حيث البداية والنهاية تحت تعبير المحبة ؛ حينما يقول هذا فإنه يحاول أن يعطينا بعده ثالوثاً متكاملًا يفهم في قوله وفي نصه : (صبر ، محبة ، توكل) ؛ إنه ثالوث يتوج الروح المخلص والمؤمن ، ويدفعه للعمل والخلق والإنتاج^(١) .

*

والغزالي الذي يتحدثنا ، كما أشرنا إلى هذا من قبل ، بأن الله خالق الكون ومبدعه وأن العالم يدرك بالدليل الحسي من حيث إنه حادث ، يتساءل في نظرية المعرفة عنده ، ومن نصوصه الميتافيزيقية الممتازة ، عن طبيعة الحركة والحادث . يقول في وضع صريح : « إن الحادث موجب ومسبب ، وكما يستحيل حادث بغير مسبب وموجب يستحيل أيضاً وجود موجب قد تم بشرائط إيجابه وأركانه وأسبابه ، حتى لم يبق شيء منظر ألبته ثم يتأخر لموجب ، بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري ، وتأخره محال ، حسب استحالة الحادث الموجب بلا موجب » . وإذا

(١) Farid Jabre : La notion de la ma'rifa chez Ghazzali. (١) Beyrouth, Les Belles Lettres, 1958, pp. 42-52.

يعرض الغزالي برهنة الفلاسفة المتقلمين عليه ، فإنه يحاول أن يدلنا على مكانة الله وسيطرته على هذا العالم ، ويقول في هذه البرهنة الخصبية إن الله هو العلة الأولى ، وإنه « قبل وجود العالم كان المرید موجوداً ، والإرادة موجودة ، ونسبتها إلى المراد موجودة ، ولم يتجدد مرید ، ولم تتجدد إرادة ، ولا تجدد الإرادة نسبة لم تكن قيل » . إن هذه البرهنة ، وكما يعترف ابن رشد نفسه ، واضحة وبيّنة ، وإن الغموض لا يكتنفها بحال من الأحوال . (تهافت الفلاسفة للغزالي ، طبعة سليمان دنيا ص ٨١ ، ٨٢) ، (تهافت التهافت لابن رشد ص ١٠ ، ١١) . يحاول الغزالي أن يبرّح سابقه حينما يتساءل عن العالم الذي هو حادث في الزمان وإرادة أزلية ؛ ثم لماذا اقتضت هذه الإرادة ظهوره في هذا الوقت بالذات وليس في غيره من الأوقات ؟ إن دورات الفلك مهما كانت شغعا أو وترا — وكما يناقش هذا الجانب الميتافيزيقي في نظرية المعرفة عند الغزالي — فإنها ستكون بالنسبة لإرادة الله التي فاض منها هذا العالم — إذا جاز لنا استعمال كلمة الفيض هنا — حادثة لا محالة . (تهافت الفلاسفة للغزالي طبعة سليمان دنيا ص ٨٥ ، ٨٦ ، تهافت التهافت لابن رشد ص ١٧ ، ١٨) . ولكن ابن رشد لا يتفهم طبيعة الشفع والوتر إلا من ناحية سيكولوجية فعالة ، ذلك لأننا إذا وصلنا إلى إدراك مكنون هذين اللفظين من ناحية ذاتية فسيهون علينا الوصول إلى سبر مكنونهما في نظرية قدم العالم وفي براهين طبيعة الوجود . يرى ابن رشد تحقيقاً لمبدئه السيكولوجي هذا — إذا سمح لنا أن نتلمس عنده مبادئ نفسية عليا — « إن ما كان بالقوة ليس له مبدأ ولا نهاية ، وإنه لا يصدق عليه أنه شفع ولا وتر » ، ولما كان ما في القوة هو عند ابن رشد في حكم المعدوم ، فهو لا يدخل إذن في كيف الزمان : الماضي أو المستقبل منه . وعلى هذا فقد توهم المتقلمون من الفلاسفة بأن دورات الفلك في المستقبل لا نهاية لها ، ولكن من أين جاءهم هذا الوهم ؟ لأنهم قاسوا ما في داخل النفس على ما في خارجها ، ومن هنا فقد التبس عليهم الأمر وظنوا بأن الشفع أو الوتر يمكن أن يضافا وبالفعل على هذه

الدورات كما نقل عنهم الغزالي ، ويمكن أن تردا إلى صفة قديمة ينتج عنها العالم القديم . بهذا الرد السيכולوجي الممتاز على الفلاسفة ، هذا الرد الذي لم يسم الغزالي إلى مرتبته النقدية ، استطاع أن يحل ابن رشد - ولو إلى حد ما - مشكلة قدم العالم ، واستطاع أن يجعلها ، ولو في التهافت على الأقل ، ذات قصور ذاتي . (تهافت التهافت ص ٢٣ - ٢٥) .

لم ينس الغزالي أن يتحدث ، في مناقشته لفكرة الحدوث ، عن صانع قديم لهذا العالم ؛ وهو وإن أطلق على هذا الصانع لفظة المبدأ الأول أو علة العالم إلا أنه لم يرتق في مضمون الوجود إلى فهم علمي ممتاز كما فعل ابن سينا في رسالته العرشية ، وكما حاول أن يعترض عليه ابن رشد ويحق . وإذا لم يكن الغزالي ، وفي هذا الموضوع بالذات ، دقيقاً في فهم طبيعة العلل وفي حقيقة تصورهما ، وإذا لم يوضح فعل بعضها في البعض بطريقة أنتولوجية حية ، فإن ابن رشد قد حاول في نصوص التهافت هذا التوضيح ؛ وأراد أن يجعل لكل علة خاصيتها المميزة لها ، وحاول أن يجعل تصور الذات والعرض في داخل مضمون هذه العلل . (تهافت التهافت ص ٢٦٥ - ٢٦٩) . وإذا كان الغزالي قد رأى أن الإرادة الإلهية يمكن أن تختار وتحقق ، من غير تخصيص كل ما هو ممكن ، لفنى كل ما ليس متناقضاً ، فإن فلسفة ابن رشد لا ترضى عن عامل التخصيص المطلق وحده ، ولكنها تذهب إلى أن الإرادة يمكن أن تختار وتحقق من الأشياء الممكنة ما يمثلها لها العقل الإلهي في أحسن وضع . ويتضح من هذه التفرقة كيف أن الإرادة متقدمة على العقل عند الغزالي ؛ لأنها تستجيب لمبدأ عقلي هو مبدأ عدم التناقض ، على حين أن العقل الإلهي متقدم عند ابن رشد على الإرادة ، وأن الإرادة تدعن عنده لمبدأ عقلي ثان ، مبدأ يمتاز بالتحقل المتعالى الذى يحدد ، وفي كل حالة ، الأشياء الممكنة الغير متناقضة . (تهافت التهافت ص ٣٨ - ٤١) . إذا نظرنا إلى التقدم الذى ظهر لنا من نصوص الغزالي ، وهو الذى تلمس قيمة نصوصه هنا لتعيننا على فهم نظرية المعرفة عنده ، وإذا ما حاولنا أن نستبين قيمة ابن رشد كذلك ،

فسيظهر لنا أنهما كانا يناقشان ، في داخل مضمون نظرية العالم ، مشكلة الحرية والإرادة . لإنهما كانا يستعملان تعابير الإمكان ، والنظام الكلي للعالم ، ثم حركة الأفلاك . يستفاد من هذه البصووص جميعها ، إذا ما حاولنا أن نغلب نظرة الغزالي ، على أن في مقدور الخالق أن يصنع العالم كما يريد . وأن كلمة المخصص أو العلة أو غيرها من الفيوضات المتوسطة لا تستطيع أن تغير شيئاً في جوهر الإرادة الثابتة القديمة ، وأن الإرادة الآلهية ، حينما أرادت صورة العالم وهيته على شكل ما ، كانت تعني حقاً ما تريد ؛ وإذا لم تلعب الصدفة دورها في هذا الخلق ، فلأن النقد لا يمكن أن يتطرق إذن إلى صورة العالم الكامل التام الذي يبايننا ناظرينا (تهافت الفلاسفة للغزالي ، طبعة سليمان دنيا ، ص ٩٠ ، ٩١ ، تهافت التهافت لابن رشد ، ص ٤١ - ٤٣) .

صحيح أن نظرية حدوث العالم تلعب دورها في المعرفة الغزالية ، وأن البرهان السيكلوجي للمحبة يرتد إلى القرآن والحديث من ناحية ، وإلى البرهنة العقلية ونقول الذوقية كذلك من ناحية أخرى . وأن الله الذي يتصف بالجمال والبهاء ، والعظمة والكبرياء ، والقهر والاستيلاء ، محبوب بالطبع عند من يدركه ؛ وأنه لا يستطيع إنكار صفات الجمال والكمال الإلهية إلا من صدمه عن جلاله الهوى والطغيان . ينكر الغزالي القول بالحلول ؛ ويدين التشبيه والتمثيل واستحالة الاتحاد ؛ ويرجع المحبة إلى مناسبة باطنية سامية ؛ هذه المناسبة التي تجعل العبد يسمو إلى درجة تجعله يتقرب من الله ، وتجعله يؤمن بأن الله وحده هو المستحق للمحبة ، ولكمال المحبة استحقاقاً لا يتطرق إليه الشك بحال ، ولا يشاركه فيه كائن من الكائنات . (الإحياء ، مجلد ٤ ص ٢٦٢ - ٢٦٤) . ألم يقل الغزالي : إن من يعرف الله سيدرك أن وجوده واستمرار الكائنات وكمالها وتحقق ذواتها إنما يعتمد عليه وحده ، لأنه ليس هناك شيء في الوجود يقوم بذاته بل يعتمد في حقيقته على الواحد الحي القيوم . وهذه البرهنة العقلية في نظرية المعرفة عند الغزالي ، والتي

تتكئ على وجود الموجودات وإدراك أحوالها وأطوارها ، تقودنا — وفي أصالة — إلى مبحث التوحيد ، الذى يرجع كل شيء إلى ذات الله وحقيقة جوهره وإذ يقول الغزالي ، فى نظرية المعرفة ، إن الله هو وحده المنفرد بالوجود ، وإنه لا يقبل المحبة بحال لأنها تستوجب المساواة فى الرتبة ، والمساواة نقصان فى الكمال ، إذ يقول الغزالي هذا فإنه لا ينكر طموح الإنسان الروحي وتوثره اللئوقى ، هذا الإنسان الذى يحب — ولحسن الحظ — الربوبية ، ومعنى الربوبية عنده هو التوحد بالكمال . يحب الإنسان الذى يطمح إلى كل ما يقربه من معرفة الله وسمو جلاله ، أن يستولى على السموات بالعلم ، لأن الاستيلاء نوع كمال ، وكل كمال محبوب لأنه من الصفات الإلهية . تتدرج المحبة بالإنسان إلى أن يحس بوجوده الحقيقى متمثلاً فى داخل التوحيد ، ويشعر كأن الله يتحدث إليه ، يسمعه ويراه . (الإحياء ، مجلد ٣ ، ص ٢٤٣ ، ٢٤٤) . إن البهجة الباطنية تقودنا فى المعرفة الغزالية إلى العلم ، وتبعدنا عن كل نقيصة . وإذا كان الكمال من كفايات الألوهية ، فإنه يصير من هذه الناحية ، موضوعاً للمحبة عند الإنسان ؛ ولكن إذا عجزت الروح عن إدراك هذا الكمال ، فإن رغبته فيه وبحبها المستمر لا ينقطعان ولا يتلاشيان . يرغب الإنسان حسبما يرى الغزالي ، فى أن يرى الله والملائكة ؛ ويحاول أن يسيطر على الأرواح والقلوب لأنه يجد فى هذا الاستيلاء وفى هذا التشبه بالكيفيات الإلهية نوعاً من سمو وسعياً وراء العلم الحقيقى الخالد ؛ وهكذا حتى نحقق الروح لذتها ونشوتها فى بلوغ هذه الغاية ، وفى إدراك تلك المرتبة .

تدرك الروح من حيث سموها ورقية فى نظرية المعرفة عند الغزالي أن صفات الكمال والبهاء والجمال تنصف عند الله بالأزلية والأبدية ؛ تعرف هذه الروح أن الواحد ينظر إلى ذاته وأفعاله هو لأنه ليس فى الوجود الحقيقى شيء غير ذاته وأفعاله . كلما ارتفع الإنسان بالعلم إلى الله ، وكلما غدت المحبة قوية وشديدة عنده ، فإنه يتداخل فى موضوع معرفته التى يؤكد بها الاستيلاء

الاستيلاء والسيطرة على هذا الوجود . ولكن يجب على الإنسان ألا يظن — مهما ارتقى عن طريق الذوق والقلب إلى معرفة الله ومحبته — أنه قد توصل إلى معرفة باطنية حقيقية ، لأن كمال المعرفة كما يقول الغزالي يتضح في الاعتراف بالعجز عن معرفة الله . ومن علامات المحبة عند الغزالي القرب من الله والبعد من الصفات النعيمة ثم الصبر ، لأن العبد الذي يتلى ويصبر سيفوز بهذه المحبة ، وسيتولى الله آنذاك أمره « ظاهره وباطنه ، سره وجهره » ، وسيكون الله هو المدبر لأمره ، والمزين لأخلاقه ، والمبغض للدنيا في قلبه (الإحياء ، مجلد ٤ ص ٢٨١ ، ٢٨٢) . إن المعرفة والمحبة عند الغزالي هما شيء واحد يتضح في رؤية الكل في الواحد ، وحينما يتحدث الغزالي عن أسبقية المعرفة على المحبة فإن نصوصه تؤيد بأنها أسبقية منطقية ليس غير ، ولكنه حينما يود أن يفصح عن الأشياء في نوع من الدقة فإنه يقول : « إن المحبة تتبع المعرفة بالضرورة » . ولأنه بالذلة التي جريت واختبرت في المعرفة ترتبط المراتب الوجدانية الأخرى : كالشوق والأنس والرضا .

إن المعرفة لا تتحقق عند الغزالي إلا عن طريق القلب الذي لا تحجبه الشواغل الدنيوية ، والذي كما يقول في نص الإحياء « تحركه أدنى مخافة » . (الإحياء مجلد ٤ ص ١٦٣) . إنه لا يعرف الله حقاً ولا يؤثر محبته إلا أولئك الذين صفت قلوبهم ورقت نفوسهم ، وآثروا التبتل والتفرد والذكر ، وانغمسوا في « بحار المعرفة الحقيقية » . هؤلاء هم الذين يدخلون جنة عرضها السموات والأرض ، يرتعون ، كما يقول الغزالي ، في رياضها ، يقطفون من ثمارها ويكرعون من حياضها . وإذا كان الموت لا يهدم محل معرفة الله ، بل يقرب — وعلى العكس من هذا — العبد من يوم اللقاء الخالد الباقي ، فإن القلب يحصل له من الفرح عند اللقاء ما يكاد يطير به « ويتعجب من نفسه في ثباته واحتماله لقوة فرحه وسروره » (الإحياء مجلد ٤ ص ٢٦٥ — ٢٦٧) . وإذا كانت المعرفة لا تتحقق عند الغزالي إلا عن طريق القلب الذي تحركه أدنى مخافة ، فإنه لا ينسى أن يحدثنا عن بعض الأمراض التي لا تداوى إلا

بالعلم والعمل والتي تلم بالقلب وتشوه جمال المعرفة وحقيقة وجودها وجوهر صفاتها ، ومن تلك الأمراض التي لا يمكن أن تداوى إلا بالعلم والعمل الحسد . إن الحسد وهو جنائية على التوحيد وعائق في سبيل الإيمان ، يصد الفرد ، كما يرى الغزالي ، عن إدراك المعرفة وعن الوصول إلى المحبة . وإن للرياضة والمجاهدة دوراً فعالاً في القضاء على هذا الداء (الإحياء ، مجلد ٣ ص ١٧٠ - ١٧٣) . وإن الأتس والحب ، ويوصينا الغزالي بهما ، يسعدان الفرد ويوصلانه إلى لذة اللقاء والمشاهدة . (الإحياء مجلد ٣ ص ١٩١) ولأنه عن طريق المراتب الوجدانية كالشوق والأتس والرضا ، والتي تكون ثمرة من ثمرات المحبة ، تتحقق عند العارف ، ولا بد هنا من هداية الله ورشده وتسديده وتأييده ، حالة نفسية يستطيع أن يتعد بها عن طريق الشر ويتجه نحو الخير . وعند ما تكون الهداية ثمرة للمجاهدة فإن نور الله يشرق على العبد ، يهديه في الظلمات ، يحركه نحو السعادة ، يعصمه من الفتن والشرور ، (الإحياء مجلد ٤ ص ٩٠ - ٩٤) . وتحدث له حينئذ حالة الاستغراق في الله والقناء في التوحيد^(١) . وإذا كان هذا هو بعض المضمون السيكولوجي للمعرفة والمحبة ، فإننا نجد الغزالي مخلصاً مع نفسه ، متكاملاً في مضمون منهجه الديني والتصوفي وذلك حينما يرى أن كل المراتب الدينية تقود إلى المحبة ، وحينما يوحد - وفي أصالة ممتازة - بين المعرفة والمحبة .

يلاحظ الباحث في نظرية المعرفة عند الغزالي أن إله الإحياء يتفاعل مع هذا العالم ويقترّب منه ، وأنه يفتنى على نصوص القرآن والحديث وسير الصحابة وأهل العرفان ، وأنه يختلف عن إله كثير من بقية الفلاسفة المسلمين . وإذا كان الغزالي يفهم الله في المشكاة من حيث إنه النور الذي تحاول الكائنات أن تصعد إليه وفي استمرار ، فإن جمهرة المستشرقين يرون أن لديه أفكاراً أفلوطينية محدثة في هذا السبيل ، صحيح أن الغزالي يحاول أن يرد في التهافت

(١) Farid Jabre : La notion de la ma'rifa chez Ghazzali. (١) Beyrouth, 1958, pp. 53-62.

وفي ثنايا نظرية المعرفة عنده ، على إله أرسطو وتلامذته من المسلمين ، وهو يرى أن هذا الإله المريد ، هذا الحق الأول يعرف الأشياء وصعودها إليه ، ويعلم اقترابها منه عن طريق التسلسل العلى . إن الله المريد الذى يفعل بمحض رغبته وإرادته ، على معرفة تامة بمخلوقاته ونتائج أفعاله . وإذا لم يعطنا مبحث المعرفة والمحبة عند الغزالي نظرية في الخلق ، واضحة المعالم ، بينة السمات ، إلا أننا لا يمكن أن ننكر بأن كتبه تشير إلى حرية الله وإرادته في الخلق ، تشير إلى الجلال السامى الذى تمتاز به صفاته وأفعاله ، هذه الصفات التى لا يمكن أن يتناول إلى معرفة حقيقتها وتبيان صحتها كائن بشرى ما . (الإحياء مجلد ٤ ص ١٥٢ - ١٥٣) والله في نظرية المعرفة عند الغزالي هو ذلك الكائن الذى يخفف آلام المتعبين ويعين البائسين ؛ هو ذلك الخير المحض الذى لا يعرف الشر إليه سبيلا . وإذا كان الغزالي لم ينكر في نظرية المعرفة وجود الشر من حيث إدراك الخير ، فإنه يرد إلى الله الخير من حيث إنه خير ، ويقول في نص مشرق جميل : « إن الخير جوهرى ، والشر عرضى . إن الله يتصف عند الغزالي بالحب والحكمة والرحمة . ؛ إنه الكريم الذى لا يحب أمل من يرجوه ، ولا يخدع من يحبه ؛ إن الله الذى لا يحب المتعاطفين والمتكبرين ، سيرفع عن قلوبهم الملكوت وسيحرهم الجنة جزاء ما ارتكبوا من آثام . » (الإحياء مجلد ٣ ص ٢٩٥ - ٢٩٦) . وإذا كان الغزالي يقول إن رغبة الله في الالتقاء بعباده الأتقياء ستكون أعظم إذا رأى حقاً أنهم يعملون للالتقاء به ، فإنه لم ينس الإشارة إلى قضاء الله وقدره . ألم يقل ، وفي نص صريح ، إن عباد الله المؤمنين يصبرون على البلاء ، يشكرون عند الرخاء ، ويرضون بمواقع القضاء . وإن الرضا بقضاء الله ، والصبر على تقديره ، هما ذروة الإيمان . (الإحياء مجلد ٤ ص ٢٩٥ - ٢٩٦) ، والإيمان كما نعرف هو العمود الفقري لنظرية المعرفة ، هذه النظرية التى تنبنى في ثالوثها على الصبر والمحبة والتوكل .

إن الغزالي الذي يعترف بأن الخلق والإبداع إنما يصدران عن إرادة الله وقدرته ، يرد إلى الأزل كل شيء ؛ ويفرق ، وفي أصالة ، بين القضاء والقدر . والقضاء الذي يفهم عنده من حيث موضعه بإزاء الأمر الواحد الكلي ، يتمثل في الحكمة والإرادة الإلهيتين . وهاتان تعطيان كما يقول للأسباب والمسببات بقاءها ووجودها . أما لفظ القدر الذي يرمز إلى التفصيل المتماهي إلى غير نهاية ، فإنه قد استعير كما يقول الغزالي ، لترتب آحاد المقدرات بعضها على بعض . (الإحياء مجلد ٤ ص ٨٢ ، ٨٣) . وإذا كان الإنسان لا يستطيع أن يفهم أسرار القضاء والقدر ، وإذا كانت دقائق حكمة الله تخفى عليه ، فإنه يتلمس ، رغم هذا وذاك ، دقائق الجمال الإلهي ؛ يحاول تطهير قلبه حتى يسمو ويرتقى . إن الطاعات والنيات الطيبة والأعمال الرفيعة (الإحياء مجلد ٤ ص ٣١٣) تقربنا من الاستغراق في الله ، وإذا تحقق هذا فإننا نقدر أن نستبين ، ومن فرط الدهشة ، ما يحل بنا ، وما هذا إلا لأن كل الأشياء المنظورة تكون قد اختفت ، ولم يبق إلا وجه الله وحده . . .

يعترف الغزالي في نظرية المعرفة وفي نصوص التفات والإحياء بأن البشر عاجزون عن إدراك ماهية الله ، وأنه هو وحده الذي يعرف صفاته الجوهرية ، وإذا كان العالم يتمثل في أعظم نظام ممكن وفي أبهى كمال متصور ، فإنه كما قال الجنيد ، وكما نقل عنه الغزالي ، ليس هنالك شيء يعرف خالق هذا العالم ، غير الله ذاته . وقد يتساءل الباحثون هنا عن الله قائلين : هل هو ظاهر أم مختفٍ ؟ وللإجابة على هذا نجدتنا الغزالي بأن الله مختفٍ من حيث إنه ظاهر ، وظاهر من حيث إنه علة لما هو مختفٍ ، ويرى أن القول لا يمكن أن تدرك حقيقة الله من أن ظهوره هو سبب في خفائه . وإذا كانت الأشياء لا تظهر إلا بأضدادها ، ونور الشمس الساطع القوى قد يحجب عنا في بعض الأحيان جمال الكون وبهاء الطبيعة ، فإن الله سيكون ، وفي تعبير باطني وذوق ، أظهر الأشياء ، لأنه إذا اختفى أو تغيب فإن الأرض

والسموات ستلتشى وتنهار . وإذا قلنا تجاوزاً إن الله مخنف ، فهو في الحقيقة ظاهر ، وكيف نعرف ذلك الذى هو مخنف في المعرفة (١) ؟ .

يرى الغزالي من أوصاف الله الظاهرة اللطف والحكمة والرحمة ؛ وإذا كانت المحبة عنده ، وفي نظرية المعرفة ، محمودة ، فإن التظاهر بها منموم ، وذلك لما يدخل فيها من ألوان الدعوى والاستكبار . (الإحياء مجلد ٤ ص ٢٨٨ ، ٢٨٩) . إن الاستغراق في الله ، والإيمان به ، والتوكل عليه ، والامثال لحكمته وقدرته وقضائه ، يقودنا إلى أسمى درجات المحبة ، وإلى أكمل ألوان العرفان .

إن دراستنا لنظرية المعرفة عند الغزالي توضح لنا كيف أن الإمام كان متأثراً بموامل متباينة ، عوامل تتضافر على خلق شخصيته وتقدمها للباحثين ككل منسجم أبلغ وأتم انسجام . كانت تبدو في شخصيته عوامل إسلامية ، ومعالم صوفية سنية واضحة السمات ، ثم جوانب ميتافيزيقية لا تتنكر للمحتوى اللئوق والوجداني بحال . وإذا لم نستطع أن نحدد هذه التقسيمات بنسب حسائية واضحة المعالم ، مشرقة الخلود ، فلأننا لا يمكن أن ننكر أن وجود الغزالي كان حاضراً ومتفاعلاً ككل في نظرية المعرفة . وعند ما يعرض الغزالي في نظرية المعرفة توحيد الصديقين الذين لا يرون غير وحدة الله في مجموعة الظواهر ؛ والذين يغيبون حقاً عن أنفسهم ، فإنه يدلنا على تجربة ذاتية وعلى حالة يقينية قدر له أن يعانها ؛ إنها حالة تتضح في الحب الحقيقي المتكامل . وإذا كانت المحبة عملية نفسية لا يمكن أن يدعيها كل أحد بل لابد من معاناتها ؛ وإذا كان الحب الكامل يستغرق لديه كل القلب ، وإذا لم يكن في الجنة نعيم أعلى من نعيم أهل المعرفة والمحبة ، إذا كان هذا كذلك ، فإنه يتساءل لم لا يحب بعض الناس الموت ؟ والإجابة عنده : لأن بعض الناس قد يكون في ابتداء مقام المحبة ، وأنه يريد — بتأجيله لرغبة الموت ، إذا كان هذا

Wensinck (A.J.) : La pensée de Ghazzali. Paris, Adrien (١)
Maison-neuve, 1940, pp. 1-37.

مستطاعاً ، أن يتأهب لعالمه الثاني ، ويستعد . (الإحياء مجلد ٤ ص ٢٨٢ — ٢٨٦) .

لم ينكر الغزالي المتصوف ، في نظرية المعرفة ، وجود الأشياء الحسية ، ولكن هل تراه كان مأخوذاً بتفكير الفيلسوف حينما نظر هذه النظرة ، وحينما حاول أن يقسم الناس إلى قسمين : أقوياء وضعفاء . إن الأقوياء منهم ، كما يقول ، يعرفون الله بادیء ذی بده ، ثم يعرفون المخلوقات عن طريق الذات الإلهية ، على حين أن الضعفاء يعرفون أولاً المخلوقات ثم يصعدون عن طريقها إلى الذات وجوهر الذات . إن الأقوياء وهم العارفون يصلون إلى تحقق محبة الله ومعرفته عن طريق الله وحده ، إنهم يرتفعون إلى سماء الحقيقة حيث تصير هذه التجربة لديهم أحوالاً ؛ إنهم ينسون كل شيء غير الله . إنهم غير قادرين على ضبط ملكاتهم العقلية ، وما ذلك إلا لأن الله يستقر فيهم . ألم يقل الحلاج : أنا الحق . إن فكرة الغزالي التي ترد إلى الله كل شيء لا تتعارض مع المحتوى القرآني الذي يرى أن كل شيء هالك ما عدا وجهه . والغزالي الصوفي يرقى في نظرية المعرفة والمحبة إلى حد ممتاز وذلك حينما يرى أن الحسن والجمال الحقيقيين إنما يحسان بنور البصيرة الباطنة ، ولا يمتان إلى عالم الحواس بصله ما ، وهو يسمو كذلك حينما يقول إن حب المعاني الباطنة أكثر قوة وثباتاً واستدامة من حب المعاني الظاهرة . (الإحياء ، مجلد ٤ ص ٢٥٧ ، ٢٥٨) .

يتضح لنا من هذا العرض البسيط المتواضع كيف أن الغزالي قد حقق نظرية سامية في المعرفة ، هذه المعرفة التي ترقى وتتقدم في الذات بمقدار ما يسكب فيها التوحيد والمحبة من فضائل . . ويتضح لنا من هذا العرض كذلك أن نظرية المعرفة تفصح في مجموعها ، في محتواها اللدني والوجداني الرفيع ، وفي تعابيرها الميتافيزيقية ، عن شخصية الغزالي ككل ، هذه الشخصية التي مرت بمعاناة باطنية حية ، مؤثرة وفعالة ، والتي استطاعت أن تقدم لتاريخ الفكر البشري فلسفة خصية مشرقة ممتازة .

— ١٦ —

الأب فريد جبر اللعازاري

دكتور في الآداب

مع الغزالي في صميم تفكيره

مع الغزالي في صميم تفكيره

إنني أذكر فيما أذكر سؤالا وجهه إلى يوماً المرحوم خليل مردم وهو :
 « لماذا اخترت البحث في الغزالي ومولفاته وكان الأخرى برجل مثلك أن
 ينصرف إلى أحد الأدباء شاعراً أو كاتباً ؟ » فصارحته على الفور بغايتي من
 درس الغزالي ، وهي رغبتى في أن أعيش مرتاحاً مطمئناً عدداً ضخماً من
 الناس يدينون بالإسلام ، بلادى بلادهم ووطنى وطنهم وهم بالتالى بالنسبة
 إلى أبناء عمومة وخثولة . فإن كنت لا أشاركهم في عقيدتهم فلأنى لا أرى بدأ
 من أن أقف من تلك العقيدة موقف الاحترام الذى يجنبني كل بادرة من شأنها
 أن تمس حفيظتهم أو تثير سوء التفاهم بينى وبينهم فتحول بيننا جميعاً وبين
 أن نجتمعنا بعضنا إلى بعض علاقات الحب والود والصفاء . ومن ثم فلأننى أرى
 من الواجب على أن أوفر لنفسى اطلاعاً واسعاً صادقاً على تلك العقيدة الدينية ،
 لا بل على الجلو الفكرى الذى تنبعث في جوانبه ، وذلك في حد ذاتيهما ، لا على
 نحو ما ينقله إلى الغير . وأى سبيل آمن لتحقيق تلك الغاية من تحليل تفكير
 شخصية إسلامية فذة بمكانة الغزالي كاد يجمع المسلمون ، جيلاً بعد جيل ،
 على الاعتراف بفضله من هذه الناحية ، بحيث أصبح مشهوراً عندهم باللقب
 « حجة الإسلام » .

وهكذا فإن موقفى من البحث في الغزالي كان بادئ الأمر موقفاً علمياً
 محضاً ، حيادياً إن جاز لى اقول ؛ بمعنى أنه كان قائماً على مجرد تلك الرغبة
 في الاطلاع على الشعور الدينى الإسلامى في حد ذاته عند رجل تبلور به
 الإسلام في أصدق معانيه فأصبح وكأنه قمة من قمم التفكير الدينى الإسلامى

على وجه الإطلاق . إلا أن ذلك الموقف ما لبث أن أخذ يتحول عندي إلى موقف تذوق واستئناس يدفعني دائماً إلى الاستزادة من مطالعة الغزالي ومعرفته في حد ذاته ، على قدر ما كان البحث يتيح لي أن أنفذ إلى نفس الرجل وروحه وأن ألج معه وأغوص في صميم تفكيره ، وسبب ذلك راجع إلى أن ذلك التفكير مركز في صميمه على الاهتمام بالإنسان في صراعه مع تقلبات الحياة وجهاده مع مشكلات مصيره .

*

لست غافلاً عن أن موضوع مؤلفات الغزالي هو علم طريق الآخرة ومعرفة أسرار الدين الباطنة ، ويعني بذلك العلم بالله وبالعقائد التي تربط الإنسان بالله . لكنه لا يحصر بحثه في الإلهيات بحد ذاتها كمجموعة عقائد تنظم بعضها مع بعض لتستسيغها العقول عند ما تعرض عليها بل تفرض عليها فرضاً ، كما هو الأمر عند من سبقه أو من تلاه من علماء الدين . فإنه لا ينفق وقته في « نظم الدليل وترتيب الكلام » كما يقول ، كما وأنه لا يهتم بالبحث المجرد النظري والكشف عن ذات الله وماهيته وعلاقاتها مع صفاته بمثل ما يهتم بالتفاعل المشترك بين الله والإنسان ليحدد خاصة ما من جانب الإنسان في ذلك التفاعل الذي يتم في عالم الإنسان الباطني وتكون نتيجته خلاصتنا من الشك والتردد ، والحصول على اليقين عن سبيل ذلك النور الذي يقذفه الله في القلب فتطمئن به النفس وينشرح له الصدر .

إذا ما حصرنا النظر على صعيد الفكر العربي المحض ، يبدو الغزالي في عمله ذلك الذي أشرت إليه كمن يسد ثغراً بين ما هو أدب عربي خالص من ناحية وبين ما هو إنتاج ديني مدون بالكتابة من الناحية الأخرى . فالأدب العربي القديم ، شعراً ونثراً ، لا يتناول في معظمه إلا مظاهر الطبيعة في حيوانها وجمادها . وأبعد ما انتهى إليه أصحابه في الأمر هو أنهم اكتفوا بأن يتخيلوا تلك المظاهر تحدثهم فيحدثونها وتخطبهم فيخاطبونها ويسندون إليها صفات الحى الناطق . بل وإنهم أخذوا يهتمون ، في أواخر عهود الأدب العربي

القديم ، بالإنسان وحياته الوجدانية بصرف النظر عن الله . إلا أنهم تناولوا كل ذلك بالمجازات والتشبيهات المألوفة التي كانت تضطربهم إليها عبقرية لغتهم آنذاك وهي لغة قلما تنفذ بالفاظها إلى ما وراء الحس والذاتية العاطفية . فجاء لإنتاجهم جملة ، ألفاظاً وتراكيب اختلط معنويها بحسبها ولم يتولد منها خيالات حقاً وانفعالات بل هواتف وأصداء تسمعها الآذان ، وصور وأشباح تراها العين . وجميع ذلك أحاسيس يتلذذ بها الإنسان تلذذاً ولا تنفذ إلى الوجدان الحى تطربه وتملك عليه أمره .

هذا من ناحية الأدب العربى القديم الصنف نثراً أو شعراً فى جاهليه وإسلاميه وعباسيه . إذا كان ليهم بمظاهر الطبيعة جداً وحيواناً ، وحتى بالإنسان فإن الله يكاد يكون غائباً منه وهو يكاد يكون أدباً لادنياً فى معظمه . أما إذا اعتبرنا الإنتاج الدينى المدون بالكتابة فنحن أمام أمرين : إما أن يصرف أصحابه همهم إلى مجرد النظر بالله فى ذاته وصفاته ، فينشأ عن ذلك الموقف الفكرى علم الإلهيات والماورائيات وإما أن يمحسروا البحث فيما يترتب على الإنسان من واجبات تعتبر فى خلد ذاتها ، بصرف النظر عما يقابلها عند الإنسان من استعدادات وموهلات ، أو بالأحرى تحلل تلك الاستعدادات والموهلات وتحدد مسبقاً ومبدئياً بالإضافة إلى الواجبات وحدها ، فيبلى الإنسان بين كل ذلك وكأنه آلة هادمة جامدة لا تنهض من الأمر سوى أن تسجل ما يتم فيها من كسب إن خيراً فلها وإن شراً فعليها .

نعم هناك المعتزلة وهم فى مقنعة عقلية الإسلام ومحريه ؛ حاولوا مع الفلاسفة أن يلقوا نظرة جامعة شاملة على الأمور والحياة ، ولكن كان ذلك عندهم عن سبيل النظر العقلى التجريدى . فلم يتمكنوا من أن ينفذوا بالعقل والانفعال معاً — أو بكلام أصبح بالعقل ينعشه الانفعال وبالانفعال يهديه العقل ويسدد خطاه — إلى ما وراء الصور الحسية التى تلبسها الحياة وإلى ما وراء الصور الذهنية التى يولف الذهن فيما بينها ، أعنى إلى عالم الوجدان الحى ، إلى تلك العقدة المركزية فى الإنسان حيث ينطلق الإنسان من حدود ذاته

ليحدد مكانه ثم موقفه من الله أولاً - فيتوعدى بذلك إلى علاقاته الدينية -
 ومما يحيط به من إنس وحيوان وجماد ثانياً - فيتوعدى حينئذ إلى علاقاته
 الاجتماعية وإلى مصيره بالنسبة إلى الكون الكلى . فالكلام ، أو بالأحرى
 الإنتاج المدون بالكتابة لا يعود بعد ذلك أثراً جافاً يقروءه الإنسان بشيء كأنه
 الحيادية لأنه يراه يتناول أموراً غريبة عنه أو أموراً هي أموره بالضبط نعم ،
 ولكنها جردت من حياته على ما هي عليه في صميمها فأصبحت لا يحدث
 ذكرها فيه انفعالا ولا تهز له وترأ . بل إن الكلام إذا استوفى الشروط ، التي
 سبقت وأشرت إليها ، يصبح أثراً ينضح بالحيوية لما يحرك في الوجدان من شعور
 وعواطف . وهذا ما تم للغزالي في مؤلفاته .

إن الله عند الغزالي ، كما عند عمر بن الخطاب بحسب ما ورد عنه ، أقول
 إن الله ليس في الأرض ولا في السماء بل « في قلوب عباده المؤمنين » .
 فليس إلا أن يرفعوا الحجاب حتى يتم لهم ما تم أيضاً لعمر حيث قال : « رأى
 قلبي ربي » . ثم إن العلوم كلها - وهي عند الغزالي العقائد الدينية قبل كل
 شيء - مضمنة بالفطرة في ملكة الإنسان العارفة ، مستكنة فيها كالدهن
 في اللوز ، وكماء الورد في الورد . فما على الإنسان حينئذ إلا أن يغوص
 في نفسه حتى يرى معارفه تتفجر منه تفجراً ، فلا يعود يمكنه أن يقف منها
 موقف الحياد بل يقينها في صميمه على أنها شيء من نفسه أو إن شئت فقل
 هي هو نفسه في أخصه وعلى خير ما يمكن أن يكون .

ولا يعني ذلك كله أن العقائد في حد ذاتها لا أهمية لها في نظر الغزالي ،
 بل إنها عنده هي الحق الذي لا مناص للإنسان من أن يتقيد به ويجعله قواماً
 لحياته . لكن يريد الغزالي الإنسان على ألا يدرك تلك العقائد جملة فيقف منها
 موقفه من محفوظات عادية لا يلبث أن يودعها ذاكرته حتى يبادرها بالامبالاة
 والإهمال في تصرفاته ومعاملاته اليومية ، بل أن يدركها تفصيلاً بالتحقيق
 والنوق بأن تصير حالا ملابساً له فيكون ذلك بالنسبة إلى مجرد التصديق

كاللباب إلى القشر وكالباطن إلى الظاهر بمعنى أن العلم بتلك الاعتقادات أصبح ذوقاً وأن عالم الإنسان الباطني قد كمل واستوى على أشده .

وبذلك ننهي مع الغزالي إلى صميم تفكيره وهو تفكير مركز على الإنسان . فإذا كان إمامنا يريد الإنسان متقيداً بالعقائد فيما تتضمنه من إلهيات وأخلاقيات ، متقاداً لها في حياته العملية ، فإنه لا ينفق وقته بإطالة الوقوف عند التعريفات والتشعيبات في الموضوع ، بل يكتفي بالعرض البسيط إن لم يكن بالتلميح والإشارة من هذه الناحية ، ليصرف اهتمامه وانتباه قارئه إلى الحالة النفسية التي تكون أشد ملائمة ومناسبة لقبول العقائد ولإنعاش النفس بها ، فيتخفنا آنذاك بالتحليلات الوجدانية السيكلوجية التي يندر أن يكون لها مثيل فيما أثر من الإنتاج العربي المكتوب على وجه الإطلاق .

إن الشواهد عديدة على ذلك الذي أسلفت وقدمت . فهناك كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » وهناك أيضاً كتاب « الأربعين في أصول الدين » . إلا أنني لا أريد أن أقف إلا عند ذلك الفصل من كتاب قواعد العقائد في إحياء علوم الدين ، حيث يبدو لنا الغزالي في صميم تفكيره مختصراً ملتماً على نفسه ، فيسهل علينا حصره وضبطه . يبتدئ الغزالي بذكر ترجمة عقيدة أهل السنة ، فيعرض لها في فصل واحد ثم لا يلبث أن ينتقل إلى « وجه التدريج إلى الإرشاد وترتيب درجات الاعتقاد » فيحاول أن يحدد موقف الإنسان الذاتي الوجداني من تلك العقيدة . وإذا اعتمدنا على مقطعنا هنا مضافاً إلى غيره من المقاطع التي يعالج فيها إمامنا الموضوع نفسه لا يصعب علينا أن نثبت بالوضوح اللازم أنه يتصور ذلك الموقف ويصفه متطوراً على مراحل أو درجات ثلاث وهي : الاعتقاد ثم العلم ثم المعرفة .

فالاعتقاد هو التصديق بما فيه من تقييد أعمى ، قائم على مجرد الثقة بالغير . إنه ، مثل التقليد ، عقدة على القلب كعقدة الخيط مثلاً بمعنى أن صاحبه « معتقد بقلبه مفهوم لفظه ، وقلبه خال من التكذيب بما انعقد عليه » ولكن

ليس فيه « انشراح وانفساح » . هذا مع العلم بأن ذلك الاعتقاد ، بالنسبة إلى العقيدة الدينية ، يحفظ صاحبه من العذاب في الآخرة إن توفي عليه ولم تضعف بالمعاصي عقده . لا بل إنه « إذا قوى » بمعالجة الطاعات والرياضة الروحية يعمل عمل الكشف في إثارة الأحوال من تجنب المهلكات وتحري المنجيات . إلا أنه في الغالب يضعف ويتسارع إليه الاضطراب والتزلزل . فلا بد لمن يريد اعتصاماً أشد باليقين أن يتجاوز ذلك الاعتقاد إلى الدرجة الثانية التي تليه في موقف الإنسان ألا وهي درجة العلم .

إن اللفظة « مادة » تدل على « إزالة الغفلة والجهل والطيش » ، وهي تشمل بمفهومها الاعتقاد نفسه ، لا بل إن ما تدل عليه هو « من باب الظن » . ولكن معناها ، مع الرياضة وإمعان النظر بغرض التعليم لا يلبث أن يحدد ويضبط بمعنى « الاستبصار بحقائق الأمور عن طريق الكشف والإيضاح » ، فيصبح حينئذ في مقابل مدلول « الظن والاعتقاد » ما هو « المكمل » و « المتمم » في مقابل الناقص .

ولا يعني هذا أن العلم ليس في أساسه التصديق والإيمان ، عند الغزالي ، إلا أنه أصبح تصديقاً وإيماناً حقق فيهما عن سبيل المشاهدة « من الباطن » . ذلك لأن الإيمان هو التصديق وكل تصديق بالقلب فهو علم وإذا قوي سمي يقيناً . وتم تلك التقوية بالاعتماد إلى الأدلة ، لا أدلة المتكلمين النظرية المجردة التي ترصف رصفاً بعضها وراء بعض بل تلك الأدلة الاستقصائية المفصلة بالحق والحياة التي تتناول القلب في صميمه ولبابه فتتفذه به إلى الحق في صميمه ولبابه وتجمع بين الطرفين جمعاً تاماً لا سبيل إلى انحلاله . إلى هذا يشير الغزالي إذ يقول : « إن للإيمان البسيط درجة ، وللعلم درجة . فالعلم ، بعد الإيمان ، وهو وراءه ، بمعنى أن من يصدق بشيء ولا يطلع على سببه وسره فهو من المؤمنين الذين لا يزالون في درجة الاعتقاد . أما الذي يطلع على ذلك السبب والسر فهو من الذين أوتوا العلم » .

وهكذا فإن الاعتماد على الأدلة على النحو الذى وصفت هو العلم بذاته، وهو طلب لمعارف جديدة تدعم تلك التى وصلت إلى الإنسان عن سبيل الاعتقاد ، فبرسخها فى النفس وتقويها : فيتحقق عندئذ ما يسميه الغزالي الفكر ، وهو « إحضار معرفتين فى القلب يستثمر منهما معرفة ثالثة » . وقد يسمى ذلك ، فيما يرى الغزالي ، تذكراً واعتباراً وتذكراً ونظراً وتأملًا وتدبراً . أما التدبر والتأمل والتفكر فعبارات مترادفة على معنى واحد ليس تحتها معان مختلفة . وأما اسم التذكر والاعتبار والنظر فهى مختلفة المعانى وإن كان أصل المسمى واحداً . فالاعتبار ينطلق على إحضار المعرفتين من حيث إنه يعبر منهما إلى معرفة ثالثة . وإن لم يقع العبور ولم يمكن إلا الوقوف على المعرفتين فينطلق عليه اسم التذكر لا اسم الاعتبار . وأما النظر والتفكر فيقع عليه من حيث إن فيه طلب معرفة ثالثة . « فن ليس يطلب المعرفة الثالثة لا يسمى ناظراً . وكل متفكر فهو متذكر وليس كل متذكر متفكراً . وفائدة التذكّر تكرار المعارف على القلب لترسخ ولا تمنحى عنه وفائدة التفكير تكثير العلم واستجلاب معرفة ليست حاصلة » .

¹ - وإذن فالفكر والتفكر خير من الذكر والتذكر وما وراءهما، إذ أن الذكر والتذكر يوجدان فى الاعتقاد ، أما الفكر والتفكر فلا يتحققان إلا فى درجة العلم . بل هما اللذان يشكلان درجة العلم فيصلانها بالدرجة الثالثة من التدرج إلى اليقين وهى درجة المعرفة التى تقوم على التدقيق والحب . ويشرح الغزالي ذلك شرحاً وافياً حيث يقول : « إن الفكر فيه معنى الذكر وزيادة أمرين أحدهما زيادة المعرفة إذ الفكر مفتاح المعرفة والكشف والثاني زيادة المحبة إذ لا يجب القلب إلا من اعتقد تعظيمه، ولا تنكشف عظمة الله وجلاله إلا بمعرفة صفاته ومعرفة قدرته وعجائب أفعاله فيحصل من الفكر المعرفة ومن المعرفة التعظيم ومن التعظيم المحبة . والذكر أيضاً يورث الأتس وهو نوع من المحبة ولكن المحبة التى سببها المعرفة أقوى وأثبت وأعظم . فالعباد المواظبون على ذكر الله بالقلب واللسان الذين يصدقون بما جاءت به الرسل بالإيمان التقليدى

ليس معهم من محاسن صفات الله إلا أمور جميلة اعتقدوها بتصديق من وضعها لهم ، والعارفون هم الذين شاهدوا ذلك الجلال والجمال بعين البصيرة الباطنة التي هي أقوى من البصر الظاهر . وعين البصيرة الباطنة هذه هي العقل بذاته بعد أن اكتمل وبلغ أشده ، فيصبح آنذاك الملكة التي بها تتم المعرفة وهي الذوق أو الوجدان أو العرفان . والألفاظ الأربعة ، عند الغزالي ، مترادفة على معنى واحد .

ثم إن تلك المعرفة ، يجب على كل إنسان أن يجتهد في أن يصير من أهلها . فإن لم يقدر فليجتهد أن يصير من أهل العلم بها وبموضوعها وذلك عن سبيل الأقيسة والتشبيهات . وإن لم يقدر فلا أقل من أن يكون من أهل التصديق والإيمان البسيط . فالعلم فوق الإيمان ، والذوق أو المعرفة فوق العلم . والذوق وجدان والعلم قياس والتصديق والإيمان البسيط قبول مجرد بالتقليد وحسن الظن بأهل الوجدان والعرفان . إلا أن هذا لا يعنى أن المعرفة هي إدراك مباشر للمعلوم بحد ذاته ، بل هي إدراك المثال الذي يحصل من المعلوم في ملكتنا العارفة مما يحمل الغزالي على أن ينفي بعنف وشدة كل ما يمت بصلة ما إلى الوصول أو الحلول أو الاتحاد وهي جميعها آراء كان يقول بها بعض الصوفية المنتظرين كما نعلم .

ولكن تلك المعرفة ، إن تمت للإنسان ، فهي لن تتم إلا عن سبيل المحبة والمحبة لله نفسه . وهذا أمر يقدم الغزالي على التصريح به فلا يحجم ولا يتردد . إن المحبة لله ، في رأيه ، هي الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات . فما بعد إدراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها ، ولا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها . وهذا موقف لو صرح به أحد المتصوفين لما تعجب من قوله ، أما أن يصرح به الغزالي وهو إمام من أئمة السنة في زمانه فلا بد له من أن يشرحه ويعلله . وهو يعرف ذلك وهو لا يجهل أن له في موقفه هذا خصوماً ومناوئين . يعلم أن سائر المقامات إن عز وجودها فلم تخل القلوب من الإيمان بإمكانها . وأما محبة الله تعالى فقد

عز الإيمان بها حتى أنكر بعض العلماء إمكانها وقال لا معنى لها إلا المواظبة على طاعة الله تعالى وأما حقيقة المحبة فمحال إلا مع المجانس والمائل .

هنا صحيح ولكن لا ضير . فها هوذا الغزالي الإمام يرتفع بالإنسان ويبين فيه مناسبة ومشكلة باطنيتين مع الله وكأنه يجعله في مستوى الله نوعاً ما في شيء منه . والمناسبة الباطنة تلك لا ترجع إلى المشابهة في الصور والأشكال بل إلى معان باطنة يجوز أن يذكر بعضها في الكتب وبعضها لا يجوز أن يسطر بل يترك تحت غطاء الغبرة حتى يعثر عليها السالكون للطريق إذا استكملوا شروط السلوك . فالمراد يذكر هو قرب العبد من ربه في الصفات التي أمر فيها بالافتداء بها والتخلق بأخلاق الربوبية وذلك في اكتساب محامد الصفات التي هي من الصفات الإلهية من العلم والبر والإحسان ، إلى غير ذلك من مكارم الشريعة . فكل ذلك يقرب إلى الله لا بمعنى طلب القرب بالمكان بل بالصفات . وأما ما لا يجوز أن يسطر في الكتب من المناسبة التي اختص بها الأدنى والتي تجعله نوعاً ما بمائلا لله ، فهي التي تسمى إليها الآية : « ويسألك عن الروح قل الروح من أمر ربي » . وأوضح من ذلك ما ورد : « فإذا سويته ونفخت فيه من روحي » - ويضيف الغزالي « ولذلك أسجد الله للإنسان ملائكته » . وهناك أيضاً الآية : « إنا جعلناك خليفة في الأرض » إذ لم يستحق آدم خلافة الله إلا بتلك المناسبة . ثم يذكر الغزالي الحديث : « إن الله خلق آدم على صورته » وما ورد من قول الله لموسى : « مرضت فلم تعدني » ، فقال : « يا رب وكيف ذلك » قال « مرض عبدى فلان فلم تعده ولو عدته لوجدتني عنده » . ويوالى الغزالي قائلا : وهذه المناسبة لا تظهر إلا بالمواظبة على النوافل بعد أحكام الفرائض كما قال تعالى « لا يزال يتقرب العبد إلى النوافل حتى أحبه » فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به » .

وبذلك ، بعد أن يصفى الحب من شوائبه الحسية ، يرفع إمامنا الإنسان عن سبيل ذلك الحب إلى مقام لا يمكن للوصف أن يناله : فالغزالي يرى أن

كل إنسان بمجرد كونه إنساناً من شأنه أن يصل إلى تلك القمة من الوجود والكيان . وهو في صميم تفكيره يقف من الشخص الإنساني موقف إجلال واحترام كمثل الذي يقفه من الله نفسه ، لأن الإنسان كإنسان هو في نظره كائن طليق حر لا يقيد قيد ولا يربطه شرط . إلا تلك المناسبة والمشكلة التي تقربه من الله وتجعله أمراً ربانياً ذا قيمة إلهية ، غاية في حد ذاته لا يمكن أن يستخدم كأداة للمآرب أو يسخر كآلة لتحقيق أغراض وغايات . هذا مع العلم أن فقهنا على رفعة الإنسان إلى ذلك المستوى يجعل له المكان الذي خصص له في الوجود والكون . فهو ليس قابلاً لا للحلول ولا للوصول ولا للاتحاد بالمعنى الوضعي كما أن الغزالي لا يقول بوحدة الوجود التي يقصد من ورائها أن الله والخلق واحد . وجل ما يقال في الأمر هو أن أماننا نفذ حقاً إلى الشخص الإنساني في أعماقه ووضعه التام ، فرآه سرّاً من أسرارته تعالى يترقى بأحواله ومقاماته النفسانية الدينية إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق فلا يحاول معيّر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه إلا اجتياز منه فلا ينبغي حينئذ أن يزداد على أن يقال :

كان ما كان مما لست أذكره ، فظنّ خيراً ولا تسأل عن الخبر

نحن اليوم في زمان فرض علينا الاهتمام بالشخص الإنساني ونشأت فيه التيارات الفكرية المختلفة تدور كلها حول نزعة فلسفية واحدة تركز ، مهما تعددت أسماؤها وكثر أصحابها ، على البحث حول الشخصية الإنسانية في ميولها ونزواتها . فاللى يهمننا اليوم ويستميل رغبتنا ليس البحث المجرد في الله أو في الكون أو في الإنسان نفسه طالما اتخذ كشيء جامد لا حياة فيه يشرح أماننا كما تشرح بالمبضع الجثة الهامدة . نحن اليوم في زمان أصبح محور تفكيرنا فيه الإنسان الحي الذي يتخبط أماننا مع مصيره ومعاذه ويسعى إلى أن يحدد موقعه من الكون والحياة . وذلك الإنسان هو نحن ، وكل منا يريد

نفسه ، ونفسه وحدها نقطة الانطلاق للبحث في كل شيء وتنظيم كل شيء .
ولا يهمنا شيء ما لم يلمس وجداننا ويهز ذلك الوجدان هزاً ليترك فيه
الأثر العميق الذي يركز انتباهنا عليه . وعند ما أقول نحن أعني الناطقين
بالضاد جميعهم على اختلاف أوطانهم ومشاربهم وأديانهم . وهذا يدل على
أننا أصحاب همة ونشاط تدفعنا الحياة دفعاً إلى أن نحقق ذواتنا فيها وفيما حولنا ،
فالهم أن يكون ذلك التحقيق نتيجة الفكر الواعي والعقل الرشيد ، والرأي
السديد يقوم على فلسفة مؤسسة على المبادئ الصحيحة يعبر عنها بلغة عربية
من عندنا إذا اضطرت إلى التطور فتطور يتلاءم وعبقريتها وما تشحن من
الالتزامات في موقف الإنسان صاحبها من الكون والحياة .

وإن الغزالي في كل ذلك هو نعم الهادي والأستاذ . حاولت أن أبين كيف
كان اهتمامه منصرفاً قبل كل شيء إلى الشخص الإنساني يتناوله في موقفه من
حقائق الأمور معتقداً أو عالماً أو عارفاً . أما اللغة التي عالج بها محور تفكيره
هذا فحدث عنها ولا حرج . لأنه عند ما يأخذ بيدنا ليدخلنا معه إلى صميم
تفكيره نشعر بالاستئناس اللطيف الناعم يملك علينا أمرنا وباللذة الفنية الوداعة
تتغلغل تغلغلاً إلى نفوسنا في أبعد طواياها وثناياها . لأن اللغة التي يعمد إليها
حينذاك هي لغة عربية خالصة لا شائبة فيها ولا غبار عليها ، في غاية الطبيعة
واليسر والسهولة ، تبدو آية في إشراق انبيان وظرف الديباجة وأناقتها ،
وتنوب عنوبة ونعومة لتساير الفكرة في تمددها وانبساطها مهما دق الموضوع
وتعقد ، ومهما اتسعت مواده وتشعبت . لا شك أن في كل ذلك عنده عيوباً
ونواقص ، ولكن هل يتم الكمال لغير الله ؟ إلا أننا نرى أن كل ما عنده قابل
للتحسين وللتطور . وإذا أردنا أن نرفع صرح فلسفتنا العربية الحديثة ونبنى
تفكيرنا العربي المعاصر على المبادئ الصحيحة وعلى بيان يحمل عبقريتنا
في جوانبه ، فلا بد لنا ، على اختلاف مشاربنا وأدياننا ، من الرجوع إلى ذلك
المفكر العظيم ومن الاحتكاك به فنحلل تفكيره ونتشرب بذلك التفكير وبعده
تنصرف إلى العمل . . فن هنالك نبدأ .

— ١٧

الأسناد الشيخ إبراهيم الفطان

الأمم الغيرة إلى المعية والمربي

الاعمال الغزالي إلى المجلد والمزني

١ - عدد قليل من المعامير جاءوا لهذا العالم في تاريخ البشرية السحيق ،
فأناروا السبل لبني الإنسان ، ومهدوا لهم الطريق ، وعلموا الناس الخير ،
وهدوهم إلى سواء الطريق .

من هذا العدد القليل حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي المعلم الناصح
المخلص ، والمزني القدير . الذي وهب نفسه لله ، ولبنى الإنسان .
شب الغزالي وعنده ثقة بنفسه كبيرة ، وحج للاطلاع عجيب ، وطموح
عظيم لا يحده شيء . فهو يحب أن يطلع على كل شيء ، وتدفعه ثقته بنفسه
إلى التهجم على كل مشكلة . والبحث عن كل عقيدة وكل مذهب . لا يخاف
شيئاً ولا يهاب أحداً ، وقد حدثنا بذلك عن نفسه في كتابه المنتقد من الضلال
فقال :

« ولم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ ، وقد أناقت السن على
الخمسين أقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور
لا خوض الجبان الخلدور ، وأتوغل في كل مظلمة وأتهجم على كل مشكلة ،
وأتهجم على كل ورطة ، وأتفحص عقيدة كل فرقة ، وأكشف أسرار
مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع ، لا أغادر
باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطلانه ، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل
ظهارته ، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلمياً إلا
وأجهد في الاطلاع على غاية كلامه ومحاولته ، ولا صوفياً إلا وأحرص
على العثور على سر صفوته . ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل

عاداته ، ولا زنديقاً إلا وأتجسس وراءه للتنبه إلى أسباب جرأته في تعطيله وزنديقه .

هذه صورة ناطقة عن هذا الإمام بقلمه ، ولوحة ملونة بريشته . لا تحتاج إلى زيادة ، ولا إلى مبالغة . فيها ترى قوة شخصيته ، واعتداده بنفسه ، وطموحه الذي لا يحد ، وسر عظمته ومبلغ علمه .

فهو يحب الاطلاع ليكشف سر كل مذهب ، ويميز الحق من الباطل ويقتحم كل لجة ، ويخوض غمار هذه المعارك خوض الجسور ، غير هباب ولا وكل . كل هذا في سبيل إظهار الحق ، والانتصار إلى مذهبه ، وتعليم الناس أن يسبوا على هدى ويسلكوا الصراط المستقيم .

الغزالي شخصية غنية الروح ، واسعة الاطلاع ، كثيرة الإنتاج ، متشعبة المناحي فهو مزاج من علوم شتى أنضجها البحث . وصقلها التفكير وأصفها تجاربه ، وشكوكه القاسية التي عاناها في نشأته . وعقل الغزالي كثير التطلع ، نفور من الانقياد ، نزوع إلى اليقين .

والغزالي معلم في كل أحواله ، يجب أن يرشد الناس إلى ما فيه خيرهم ، ويبعدهم عما هو شر لهم .

*

٢- قرأ الغزالي على مشايخ عدة واغترف من كل بحر وتسليح بسلاح قوى من العلم وتزود ما استطاع من المعرفة ، وأصبح بعد وفاة أستاذه الكبير إمام الحرمين وقد اكتسب منه العلم الجلم . وأخذ عنه الجرأة في النظر وأصبح شاباً ناضج التفكير قوى العارضة عنده من العلم والمعرفة ما يجابه الأعلام ، ومن الفصاحة والذكاء ما ينازل به الخصوم . ويلب عن الدين ويقارع كل خارج أو مارق .

ودخل العراق ، واتصل بالوزير الخطير نظام الملك ، وكان هذا الوزير على عظمته وعلو قدره ، وكبير سلطانه يحب العلماء ، وينفق الأموال الطائلة على المدارس والطلبة وأهل العلم .

وأعجب نظام الملك بالغزالي ، وعرفه على العلماء الذين يحضرون مجلسه فاختلط بهم وحادثهم ، وناظر الكثير منهم ، وأظهر تفوقاً عجبياً ، وبراعة منقطعة النظير ، فصار مطمئناً للأنظار ، وحديث المجالس والأندية . وبعد مدة غير قصيرة أرسله الوزير ليعلم في بغداد بالمدرسة النظامية ، وهذا هو العمل الذي يروق للغزالي ، وترتاح إليه نفسه . فشرع يدرس في المدرسة النظامية ، وأظهر في دروسه العجب العجيب من كثرة علومه ، وحلو كلامه وسرعة خاطره وبراعته ، وبقي فيها أربع سنوات ذاع صيته ، وطبقت الآفاق شهرته ، وبينما هو في أوج الشهرة وفي أرفع المراتب إذا به يترك التدريس فجأة ويغادر بغداد إلى دمشق تاركاً كل ما يملكه زاهداً في الدنيا ومناصبها وبهجتها ويعتزل الناس والأهل والأصحاب ويذهب ليعيش في زاوية من منارة المسجد الأموي بدمشق على هيئة ناسك متعبد ، ثم يتجول بين دمشق والقدس ومكة وتلدوم هذه العزلة نحو عشر سنوات . ثم يعود إلى وطنه ويفتح بجانب داره في طوس مدرسة للفقهاء ، وخانقاه للصوفية . وبقي كذلك إلى أن توفاه الله إلى رحمته .

*

٣ - الغزالي المعلم والمربي :

الغزالي خلق معلماً ، وداش معلماً وهو في كل كتبه معلم يحاول أن يوصل معلوماته إلى قرائه بأسلوب سهل واضح وقد رزق بياناً سائغاً واضحاً . وأراؤه مبثوثة في كتبه في أصول التعليم والتربية ، وقد أبرزها واضحة في رسالة « أيها الولد » فشرح كل ما يحتاجه المعلم والمتعلم في عصره . وإن كثيراً منها يطابق النظريات الحديثة في التربية والتعليم . والرسالة طويلة تقع في نحو أربعين صفحة كم كنت أود أن أذكرها كاملة لو أسعف الوقت ولكنني أكتفي بنبد منها .

أيها الولد : النصيحة سهلة ، والمشكل قبولها ، لأنها في مذاق متبعي الهوى مرة ، إذ المناهى محبوبة في قلوبهم ، وعلى الخصوص لمن كان طالب العلم الرسمي . ومشتغلاً في فضل النفس ، ومناقب الدنيا .

أيها الولد : كم من ليالٍ أحييتها بتكرار العلم ، ومطالعة الكتب ، وحرمت على نفسك النوم . لا أعلم ما كان الباعث فيه . إن كان نيل غرض الدنيا وجذب مطامعها ، وتحصيل مناصبها ، والمباهاة على الأقران والأمثال ، فويل لك ثم ويل لك . وإن كان قصدك فيه إحياء شريعة النبي صلى الله عليه وسلم وتهذيب أخلاقك ، وكسر النفس الأماراة بالسوء فطوبى لك ثم طوبى لك ، ولقد صدق من قال :

سهر العيون لغير وجهك ضائع وبكاؤهم لغير فقدك باطل

أيها الولد : عش ما شئت ، فإنك ميت ، وأحبب ما شئت فإنك مفارقه ، واعمل ما شئت فإنك مجزى به .

أيها الولد : العلم بلا عمل جنون . والعمل بغير علم لا يكون .

أيها الولد : ينبغي لك أن يكون قولك وفعلك موافقاً للشرع ، إذ العلم والعمل بلا اقتداء بالشرع ضلالة . وينبغي لك ألا تغتر بالشطح وطامات الصوفية لأن سلوك هذا الطريق يكون بالمجاهدة ، وقطع شهوة النفس ، وقتل هواها بسيف الرياضة لا بالطامات والترهات .

واعلم أن بعض مسائلك التي سألتني عنها ، لا يستقيم جوابها بالكتابة والقول ، إن تبلغ تلك الحالة تعرف ما هي ، وإلا فعلمها من المستحيلات ، لأنها ذوقية وكل ما يكون ذوقياً . لا يستقيم وصفه بالقول . كحلاوة الحلوى ، ومرارة المر ، لا يعرف إلا بالذوق .

وأما البعض الذى يستقيم له الجواب ، نذكر ههنا نبذاً منه ، ونشير إليه
فنتقول قد وجب على السالك أربعة أمور :

الأمر الأول : اعتقاد صحيح ، لا يكون فيه بدعة :

الثانى : توبة نصوح ، لا يرجع بعدها إلى الزلة .

الثالث : استرضاء الخصوم ، حتى لا يبقى لأحد عليك حق ،

الرابع : تحصيل علم الشريعة ، قدر ما تؤدى به أوامر الله تعالى ، ثم
من علوم الآخرة ما تكون به النجاة .

•

أيها الولد إلى أنصحك بثمانية أشياء اقبلها منى لئلا يكون علمك خصباً
عليك يوم القيامة تعمل منها أربعة ، وتدع منها أربعة .

أما الواقى تدع :

فأحدها ألا تناظر أحداً فى مسألة ما استطعت لأن فيها آفات كثيرة فإثمها
أكبر من نفعها إذ. هى منبع كل خلق ذميم ، كالرياء والحسد والكبر
والحقد والعداوة والمباهاة وغيرها . نعم لو وقع بينك وبين شخص أو
قوم وكانت إرادتك فيها أن تظهر الحق وألا يضيع جاز البحث .
ثم اعلم أن مرض الجهل على أربعة أنواع ، أحدها يقبل العلاج والباقي
لا يقبل .

أما الذى لا يقبل العلاج :

١ - من كان سؤاله وإعراضه عن حسده وبغضه ، فكلمة تجيبه بأحسن
الجواب وافصح وأوضحه فلا يزيده ذلك إلا بغضاً وعداوة
وحسداً ؛ فالطريق ألا تشتغل بجوابه فقد قيل :

كل العداوة قد ترجى إزالتها إلا عداوة من عاداك عن حسد

٢- أن تكون علته من الحماقة وهو أيضاً لا يقبل العلاج ، وهذا الأحمق لا يعلم ، ويظن أن ما أشكل عليه هو أيضاً مشكل على العالم الكبير ، فينبغي ألا تستغل بجوابه .

٣- أن يكون مسترشداً وكل ما يفهم من كلام الأكابر يحمل على تصور فهمه ، وكان سؤاله للاستفادة لكن يكون بليداً لا يدرك الحقائق ، فلا ينبغي الاشتغال بجوابه أيضاً .

٤- وأما المريض الذى يقبل العلاج فهو أن يكون مسترشداً عاقلاً فهما لا يكون مغلوب الحسد والغضب وحب الشهرة والجاه والمال ويكون طالب الطريق المستقيم ، ولم يكن سؤاله واعتراضه عن حسد وتعت وامتحان ، وهذا يقبل العلاج ، فيجوز أن تشتغل بجواب سؤاله بل يجب عليك إجابته .

والثاني مما تدع : هو أن تحذر أن تكون واعظاً ومذكراً لأن فيه آفة كبرة ، إلا أن تعمل بما تقول أولاً ثم تعظ به الناس .
والثالث مما تدع : ألا تخالط الأمراء والسلطين ، ولا تراهم لأن رؤيتهم ومجالستهم ومخالطتهم آفة عظيمة ، ولو ابتليت بهم دع عنك مدحهم وثناءهم .

والرابع مما تدع : ألا تقبل شيئاً من عطاء الأمراء وهداياهم وإن علمت أنها من الحلال لأن الطمع منهم يفسد الدين .

وأما الأريمة التى ينبغى لك أن تفعلها :

فالأول : أن تجعل معاملتك مع الله تعالى بحيث لو عامل معك بها عبدك ترضى بها منه ، ولا يضيق خاطرك عايه ، ولا تغضب .

والثاني : كل ما عملت بالناس ، اجعله كما ترضى لنفسك منهم ، لأنه لا يكمل إيمان عبد حتى يحب لسائر الناس ما يحب لنفسه . وهذه قاعدة ذهبية لو عمل بها الناس لعاشوا سعداء .

والثالث : إذا قرأت العلم أو طالعت ، ينبغي أن يكون علمك يصلح قلبك ويزكى نفسك .

والرابع : ألا تجمع من الدنيا أكثر من كفاية سنة .

أياها الولد : إني كتبت في هذا الفصل ملتزماتك ، فينبغي لك أن تعمل بها ، ولا تنساني من أن تذكرني في صالح دعائك .

*

٤ - آداب المتعلم :

أما المتعلم فأدابه ووظائفه كثيرة ولكن تنظم تفاريقها عشر جمل .

١ - تقديم طهارة القلب عن رذائل الأخلاق ، ومذموم الأوصاف ، إذ العلم عبادة القلب ، وصلاة السر ، وقربة الباطن إلى الله تعالى .

٢ - أن يقلل علاقته من الاشتغال بالدنيا ، ويبعد عن الأهل والوطن فإن العلائق شاغلة وصارفة ، ولذلك قيل العلم لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كله .

٣ - ألا يتكبر على العلم ، ولا يتأمر على المعلم بل يذعن لنصيحته إذعان المريض الجاهل للطبيب المشفق الحاذق .

٤ - أن يحترز الخائض في العلم في مبدأ الأمر عن الإصغاء إلى اختلاف الناس سواء أكان ما خاض فيه من علوم الدنيا أم من علوم الآخرة فإن ذلك يدهش عقله ويحير ذهنه ، بل ينبغي أن يتقن أولاً الطريقة الحميدة الواحدة المرضية عند أستاذه ، ثم بعد ذلك يصغى إلى المذاهب والشبه .

وإن لم يكن أستاذه مستقلاً باختيار رأى واحد ، وإنما عادته نقل المذاهب وما قيل فيها ، فليحذر منه ، فإن إخلاله أكثر من إرشاده ، فلا يصلح الأعمى لقيادة العميان .

٥- ألا يدع طالب العلم فناً من العلوم المضمودة ، ولا نوعاً من أنواعه إلا وينظر فيه نظراً يطلع به على مقصده وغايته ، ثم إن ساعده العمر طلب التبحر فيه ، وإلا اشتغل بالأهم واستوفاه .

٦- ألا يخوض في فن من فنون العلم دفعة ، بل يراعى الترتيب ويتدبّر بالأهم فإن العمر إذا كان لا يتسع لجميع العلوم غالباً ، فالخزم أن يأخذ من كل شيء أحسنه .

٧- ألا يخوض في فن حتى يستوفى الفن الذي قبله ، فإن العلوم مرتبة ترتيباً ضرورياً وبعضها طريق إلى بعض ، والموفق من راعى ذلك الترتيب والتدرج .

٨- أن يعرف السبب الذي به يدرك أشرف العلوم ، وأن ذلك يراد به شيان أحدهما شرف الثمرة ، والثاني وثاقة الدليل وقوته ، وذلك كعلم الدين وعلم الطب ، فإن ثمرة أحدهما الحياة الأبدية ، وثمره الآخر الحياة الفانية .

٩- أن يكون قصد المتعلم في الحال تحلية باطنه وتجميله ، وفي المال القرب من الله .

١٠- أن يعلم أن نسبة العلوم إلى المقصد ، كما يؤثر الرفيع القريب على البعيد والمهم على غيره .

٥- آداب المعلم :

١- الشفقة على المتعلمين وأن يجريهم مجرى بنيه . . . وكما أن حق أبناء الرجل الواحد أن يتحابوا ويتعاونوا على المقاصد كلها ، فكذلك حق تلامذة الرجل الواحد التحاب والتواد .

٢- أن يقتدى بصاحب الشرع صلوات الله عليه وسلامه . فلا يطلب على إفادة العلم أجراً ولا يقصد به جزاء ولا شكراً ، بل يعلم لوجه الله .

- ٣- ألا يدع من نصح المتعلم شيئاً .
- ٤- وهى من دقائق صناعة التعليم ، أن يزجر المتعلم عن سوء الأخلاق بطريق التعريض ما أمكن ، ولا يضره ، وبطرق الرحمة لا بطريق التوبيخ ، فإن التصريح يهلك حجاب الهيبة ، و يورث الجرأة على الهجوم بالخلاف ، ويهيج الحرص على الإصرار .
- ٥- أن المتكفل ببعض العلوم ينبغي ألا يقبح في نفس المتعلم ، العلوم الأخرى كعلم اللغة إذ عاداته تقبيح علم الفقه .
- ٦- أن يقتصر بالمتعلم على قدر فهمه ، فلا يلقى إليه ما لا يبلغه عقله فيثقله .
- ٧- أن المتعلم القاصر ينبغي أن يلقى عليه الجلى اللائق به ، ولا يذكر له أن وراء هذا تدقيقاً ، وهو يدخره عنه . فإن ذلك يفتر رغبته في الجلى ، ويشوش عليه قلبه .
- ٨- أن يكون المعلم عاملاً بعلمه . فلا يكذب قوله فعلة .

*

هذه آداب المعلم والمتعلم باختصار وهى بمجموعها قيمة جداً . تشمل على كثير من أحدث الآراء فى التربية والتعليم ، وهناك آراء له فى تربية الأطفال من تعليمهم الآداب العامة ، واللبس ، والصراحة فى القول ، وعلاقتهم بآبائهم وأمهاتهم ، والرياضة والتواضع ، وآداب المجالس ، وتعويدهم الشجاعة ، والتعفف عما فى أيدي الناس . كل ذلك مع الأمثلة والشواهد والحكايات اللطيفة .

من هذه الآراء يظهر لنا مدى معرفة الإمام الغزالي فى التربية والتعليم . وكيف كان معلماً فى جميع أحواله وظروفه . هذا مع تواضع كبير ، وإخلاص فى العمل . يتبين ذلك من أقواله التى ختم بها كتابه الإحياء إذ يقول :

« ونحن نستغفر الله تعالى من كل ما زلت به القدم ، أو طغى به القلم ، في كتابنا هذا — أى الإحياء — وفي سائر كتبنا .

ونستغفره مما ادعينا ، وأظهرناه من العلم والبصيرة بدين الله تعالى مع التقصير فيه .

ونستغفره من كل علم وعمل قصدنا به وجهه الكريم ، ثم خالطه غيره .

ونستغفره من كل وعد وعدناه من أنفسنا ثم قصرنا في الوفاء به .

ونستغفره من كل نعمة أنعم بها علينا ، فاستعملناها في معصيته .

ونستغفره من كل تصريح وتعريض بنقصان ناقص ، وتقصير مقصر ، كنا متصفين به .

ونستغفره من كل خطرة دعتنا إلى تصنع وتكلف ، تزينا للناس في كتاب سطرناه ، أو كلام نظمناه أو علم أفدناه أو استغدناه » .

والسلام .

— ١٨

الأستاذ علي أبو بكر

الغَبَرُ إِلَى الْجُحَدِّ

الغزالي إلى النجاشي

سيدى الرئيس أيها السادة :

إذا أردنا الإنصاف لهذا الإمام ، الملقب بحجة الإسلام ، لما قام به من تجديد للدين الإسلامى ، فعلينا أن نتصفح تاريخ الأديان المنزلة وغيرها ولو على سبيل الإشارة والإجمال ، لنرى مدى نجاح مجديها ثم نقارنه بنجاح الغزالي . فلنبداً إذن بأقدم الأديان وهو اليهودية :

ما أكثر من جاءوا لتجديد هذا الدين ؟ وما أعظم الإصلاح والإرشاد اللذين نادوا بهما ؟ نعم ولكن ماذا دون التاريخ من تجديدهم ؟ فالتفسير كلها نخبرنا فى تفسير آية « إن الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فيبشروهم بعذاب أليم » بما روى عن ابن مسعود قال : قال النبي (صلعم) : « بئس القوم قوم يقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس ، بئس القوم قوم لا يأمرون بالمعروف ولا ينهون عن المنكر ، بئس القوم قوم يمشى المؤمن بينهم بالتيه » . وروى أبو عبيدة ابن الجراح أن النبي (صلعم) قال : قتل بنو إسرائيل ثلاثة وأربعين نبياً من أول النهار فى ساعة واحدة فقام مائة رجل واثنى عشر رجلاً من عباد بنى إسرائيل ، فأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ، فقتلوا جميعاً من آخر النهار من ذلك اليوم ، وهم الذين ذكرهم الله فى هذه الآية . وروى شعبة عن أبى إسحاق عن أبى عبيدة عن عبد الله قال : كانت بنو إسرائيل تقتل فى اليوم سبعين نبياً ثم تقوم سوق بقتلهم من آخر النهار . ولا يخفى علينا أنهم هموا

بقتل سيدنا عيسى عليه السلام لولا أن نجاه الله منهم : وكلماك هموا بقتل نبينا محمد (صلعم) ، قال الله تعالى : « وإذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك أو يقتلوك » . فلا غرابة إذن أن نفقد مجدداً يستحق هذا الاسم في أهل هذا الدين رغم كونه أقدم الأديان .

فلنتقدم إذن إلى أكبر مجدد عرفه الدين المسيحي في القرون الوسطى ، والذي كثيراً ما شبهه المستشرقون بالغزالي ، وهو القديس أوغسطين . ولد هذا المجدد الكبير في شمال أفريقيا بقرب قرطاجنة في عام ثلثمائة وأربعة وخمسين ميلادية . فراه بعد أن بلغ الثلاثين من عمره ، يسافر إلى روما . وهناك يعتنق الدين المسيحي الذي طالما تردد في الاختيار بينه وبين دين المانوية . ثم يعود إلى أفريقيا بعد أن قام بالتدريس في ميلان لمدة سنتين تقريباً فيعين أسقفاً لهيبو Hippo . وهنا يدخل في حوار ديني عنيف ضد فرقتين وهما الدوناتيون الذين كانوا يتمتعون بأغلبية ساحقة في شمال أفريقيا آنذاك ، والبلنجيون الذين يعتقدون بأن البابا في روما قد سلهم حرية انتصرف وحمل المسؤولية . واشتد هذا الخلاف عند ما نشر القديس تقاريره عن الاعترافات المسيحية . فلهخص القول أنه على الرغم من تبحر القديس أوغسطين في فلسفة سسرو Cicero وعلم كلامه ، وبلاغة منطقته وسحر بيانه وتبحره في اللغتين اللاتينية واليونانية ، فإنه لم يستطع أن يقنع خصومه . ولكنه وفق لإيجاد فرقة معروفة باسمه .

وفي القرن الثامن الميلادي نرى مجدداً عظيماً يظهر لتجديد دين البراهمة في الهند وهو سنكرا اشريا Sankara Acharya . وقد كان فيلسوفاً ممتازاً ، وبارعاً في علم الكلام . جاء بمهمة توحيد عقائد الهندو السنية لا البدعية فقام بن أظهرهم يدعو ليلا ونهاراً ، وسراً وجهاراً ، سنين وأعواماً ، ولكن لم يزدحم دعائه إلا نفوراً . وغاية تجديده هو أيضاً إيجاد طائفة تسمى سمارتيه في جنوب الهند ، يتميزون عن غيرهم من الفرق بشعار ديني يرسمونه على جباههم خطأً ألقياً من رماد أرواث البقر المحروق ، دلالة على الطهارة والاتحاد :

سادق :

إن الأديان التي لا يغال أصحابها المجددين قليلة . فلنعد إلى مجدد القرن الخامس عشر الميلادى ، وهو ماتن لوثر الألمانى . إذ قد شبهه المستشرقون بالقرالى أيضاً .

نشأ ماتن لوثر فى مقاطعة مانسفيلد فى بلدة تدعى إيلبن ، ودرس دراسة حسب التقاليد المتبعة فى عهده . ثم التحق بجامعة ارفرت Erfurt فى سنة ١٥٠١ ، فدرس المنطق والفلسفة والرياضيات وعلم الأخلاق ، وابتدأ يدرس القانون ولكنه بعد شهرين زهد عن الدنيا ، وكان ذلك وفاء بالعهد الذى تعهده عند ما نجا من صاعقة كادت تهلكه . فالتحق بالطائفة الأوغسطينية . وصار راهباً من رهبانها ، يسعى وراء الحقيقة . وفى سنة ١٥١٢ ارتاح قلبه واطمأن ضميره من الشك ، بعد أن قضى سبعة أعوام يحالجه هذه الشكوك . ثم بدا له أن يعلن جهاده التاريخى ، فكتب ونشر بحوثه الخمسة والتسعين ينتقد فيها المؤسسة البابوية . وخلاصة القول أنه كغيره من المجددين الآخرين أوجده طائفة مدعوة باسمه .

ليس من هؤلاء المجددين ولا من غيرهم من عاش فى مجتمع بلغ مستوى شعبه فى الحضارة والثقافة والفكر مستوى المجتمع الذى عاش فيه القرالى بل عاش معظمهم فى عصر كان يحيم على أهله الجهل المطبق ، ومع ذلك فإن المجددين قد عبجوا عن إقناع خصومهم كل العجز .

*

أما القرالى فقد جاء فى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) والمسلمون قادة الفكر العالمى ، ومتفوقون فى جميع العلوم والفنون . بل جاء فى وقت كان الصراع فيه أشد ما يكون بين الفرق المختلفة من سنية وشيعية ، وصوفية وكلامية وفلسفية . وهذه الفرق نفسها ليست متفقة فى حد ذاتها ، بل مختلفة فى الميول ووجهات النظر . أطل القرالى على هذا المجتمع

الغريب العجيب في بغداد ، بعد أن وصل إليها من نيسابور ، وبعد أن درس العلوم دراسة النهم ، فبعينه نظام الملك أستاذاً لجامعته لما بدا له من نبوغه وعبقريته . فبإشراف هذا التدريس يجد ونشاط . ولكن الجاه والعز والمال ليست أهداف الغزالي المنشودة ، ولا مثله العليا في الحياة . ولم تطل المدة حتى أعرض عنها ، وضرب بها عرض الحائط . فنصب نفسه للبحث عن الحقيقة ليصل إليها فيتمكن من معرفتها حتى يستطيع أن يرشد الناس إليها . فساح في الأرض يجرى وراءها وحج البيت الحرام ، واعتكف بيوت المقدس وبالجامع الأموي وأخيراً أدرك مأموه في التصوف .

أدرك الغزالي الحقيقة التي طالما بحث عنها ولكن كيف يهدي الناس إليها ؟ هنا تتجلى عبقرية الفلة وهنا تظهر أساليبه الحكيمة ، فينظر إلى حالة المسلمين وإلى أسباب تفرقهم ، فيرى أن سبب البلاء الأكبر هو الفلسفة ، فيعتمد على تفنيد الفلسفة وإبطال حجج أهلها الواهية ، فيطلع العامة على أسرار حقيقتها ، حتى يفهموا فساد عقيدة ذويها وتناقض آرائهم . ويلبثاه لحجج الفلاسفة قتل الحية الرقطاء التي كانت بين ثياب المسلمين . وبهذا أتم العمل الجليل الذي كان الإمام الأشعري قد بدأه قبله .

ثم ينظر الغزالي نظرة ثانية إلى الداء العياء الذي كان متفشياً بين مجتمعه ، وهو سوء خلق المتسمين بسمة العلم وجهل غلاة الصوفية ؛ فيؤلف كتاباً وأى كتاب في الأخلاق مستنيراً في وضعه بالكتاب والسنة .

ولما الأمم الأخلاق ما بقيت فإن هم ذهب أخلاقهم ذهبوا

وهذا المؤلف وهو « إحياء علوم الدين » لو لم يؤلف الغزالي كتاباً غيره ، ولم يقيم بأي عمل سواه لكفاه أن يعد مجدداً . وبهذين العملين الجليلين ووعظه وإرشاده وتدريسه ، أحيى السنة وأمات البدع . واجتهد وعمل لتأليف قلوب المسلمين ، وتوحيد صفوفهم . فهكذا يكون المجدد وإلا فلا ، وهذا هو المفكر الأكبر الذي أوتي عقلاً جباراً وفكراً أصيلاً .

هنا يستفسر المرء عن السر الذي وراء نجاح الغزالي الباهر ، والجواب ليس ببعيد فيبحث عنه . إن السر هو أن الغزالي دعاه شكه إلى البحث، وبجته إلى اليقين ، ويقينه إلى إزالة العقبات ودعوة الناس ؛ فإذا بهم يلبونه راضين منقادين مقتنعين . نجح الغزالي لأنه وصل وغيره لم يصل ، بل عجز وتاه في الطريق ، إذ ليس كل من يسير على الدرب يصل .

نجح الغزالي لأنه نجا من التقليد الأعمى، ولأنه درس علوم زمانه كلها فأحاط بغتها وسميها ، بل نجح الغزالي لأنه دعا قومه إلى كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وإلى سنة رسوله .

يقول المستشرق الكبير مكدونالد بعد أن درس الغزالي دراسة جدية :
« إن المسلمين لما يفهموا حقيقة الغزالي » فهاهنا بهذا اللفظ اعترافاً منه بأن أبا حامد من أكبر مجددى العالم .

— ١٩ —

الدكتور عبد الكريم السياف

النسب والقبيلة تحلوا عند الغبار الى

النسب والقضية التاريخية عند العرب إلى

توزعت عصر الغزالي مشكلات سياسية واجتماعية وفكرية مشتبكة كثيرة نجد أصداءها في كتبه يعالجها متجمعة أو متفرقة كما تتجمع أو تنتثر الأزاخير بألوانها المختلفة في الحقول الواسعة .

وغاية بحثنا هذا أن نبين موقفه تجاه مشكلة ديمغرافية خاصة هي قضية النسل وإباحة ضبطه في بعض الأحوال رغبة في علاج جانب من مسألة أصبحت في العصر الحاضر من مسائل علم السكان الكبيرة مقتبسين تفهيم هذا العلاج من تاريخ ثقافتنا العربية التليدة الواسعة .

ولأجل هذا نشير في البداية بخطوط سريعة إلى جوانب من الحركة الديمغرافية للشعب العربي في صدر الإسلام ثم نظهر آراء الغزالي في الدورية مجيئها أو تحاميا معتمدين خاصة على ما جاء في كتابه المشهور «إحياء علوم الدين» . لقد مر العرب في بداية حضارتهم الإسلامية بمرحلة كانوا فيها كثيرى النسل والأولاد . وفي تاريخ الأدب العربي إشارات متعددة إلى ذلك أوردناها في كتابنا « في علم السكان » (١) .

وقد انتبه القدماء إلى أهمية النسل من الوجهة القومية وكافأ الحكام كثرة الأولاد . ولعل من أطرف الروايات التي تشف عن ذلك ما جاء في كتاب الأغاني في أخبار الشاعر الراجز أبي النجم . قيل : « كان عند عبد الملك ابن مروان ، ويقال عند سليمان بن عبد الملك يوماً وعنده جماعة من الشعراء

(١) طبعة ١٩٥٩ من صفحة ٣٢ إلى ٣٨ ومن ٤٧ إلى ٥١ .

وكان أبو النجم فيهم والترزّدق وجارية واقفة على رأس عبد الملك أو سليمان
تذب عنه ، فقال : من صبحني بقصيدة يفتخر بها وصدق في فخره فله هذه
الجارية . فقاموا على ذلك ، ثم قالوا : إن أبا النجم يغلبنا بمقطعاته ، يعنون
الرجز . قال : فإنني لا أقول إلا قصيدة فقال من ليلته قصيدته التي فخر فيها
وهي :

علق الهوى بحبائل الشعثاء . . .

ثم أصبح ودخل عليه ومعه الشعراء فأنشده حتى بلغ إلى قوله :

منا الذي ربع الجيوش لظهره عشرون وهو يعد في الأحياء

فقال عبد الملك : قف إن كنت صادقاً في هذا البيت فلا نريد ما وراءه .

فقال الفرزدق : وأنا أعرف منه ستة عشر ومن ولد ولده أربعة كلهم
قد ربع . فقال عبد الملك أو سليمان : ولد ولده هم ولده ، ادفع إليه الجارية
يا غلام ، فغلهم يومئذ^(١) .

ولكن حياة المسلمين قد تبدلت تبديلاً كبيراً بعد إذ أصبحوا سادة
الأرض والمشرّفين على خيراتها ومواردها فتعقدت شئونهم واستسلم بعضهم
للترف وأكثر من اللهو والمجون وانصرف بعضهم عن الزواج واكتفى بالإماء
واختلطوا بالشعوب الأخرى اختلاطاً شديداً .

نستدل على ذلك بما راج في كتب الأدب من الأقوال التي تشيد بقيمة
الإماء وتنوّه بفضلهن على الحرائر : « من أراد قلة المثونة ، وخفة النفقة
وجسن الخسمة وارتفاع الخسمة فعليه بالإماء دون الحرائر » ، وكذلك « عجت
لمن استمتع بالسراري كيف يتزوج بالحرائر » . ويروي عن مسلمة بن
عبد الملك أنه قال : « إني لأعجب من ثلاثة : من رجل قصر شعره ثم عاد
فأطاله أو شمر ثوبه ثم عاد فأسبله أو تمتع بالسراري ثم عاد إلى المهبرات » .

(٢) مطبعة التقدم ج ٩ ص ٧٥ .

وازداد الأمر تفاقماً في دولة بني العباس . ولقد غالى هارون الرشيد في إيثار الجوارى وتقريبهن ، وكان معظم أولاده أبناء إماء وأكثر الخلفاء العباسيين أمهاتهم أمهات ولد .

وليثار الإماء والسرارى وتعقد الحياة الاجتماعية والاقتصادية رافقهما عزوف عن النسل ، ونشأت دعوات متشائمة تحذر من النسل وترغب عنه يقول الشاعر المولى أبو العتاهية :

لنلوا للموت وابنسوا للخراب فكلكم يصير إلى ذهاب
وينوه الشاعر الفيلسوف أبو العلاء المعرى بتحاميه الزواج وبسلامته من عدواه :

تواصل حبل النسل من عهد آدم إلى فلم توصل بلأى بـاء
ويذهب إلى أبعد من ذلك فيعد النسل جنائية يجنيها على الولد في بيته المشهور :

هذا جناة أبى على وما جنيت على أحد^(١)
وينصح للذين لا يطبقون تحامى الزواج أن يوثروا العقيبات من النساء .
إذا شئت يوماً وصلة بقرينة فخير نساء العالمين عقيمها
إلى غير ذلك من أشعار أخرى كثيرة .
ولا شك أن تلك الدعوات المتشائمة صدى من أصداء تعقد الحياة الاجتماعية وصعوبة الكسب ومشكلات التربية .

ويشف عن ذلك أيضاً قول ابن الجوزى الذى ولد في القرن السادس الهجرى بعد وفاة الغزالي بثلاث سنين وذلك في كتابه « صيد الخاطر » :
« وإن تزوج جاء الأولاد فنعبه اللذة وانكسر في نفسه وافتقر إلى الكسب عليهم^(٢) » .

(١) الرواية المشهورة جناء وكلتاها صحيح .

(٢) طبع المانجى ص ١٧٧ .

وكذلك قوله :

«والابن إن مرض ذاب الفؤاد وإن خرج عن حد الصلاح زاد الأسف وإن كان عدواً فراحه هلاك الأب ثم إن تم المراد فذكر فراقه يذيب القلوب»^(١) .

ويلوح أن ضبط النسل قد بدأ في بغداد قبل البلاد العربية الأخرى يدل على ذلك هذه النادرة التي نجدها في (يتيمة الدهر) بن أخبار أبي بكر الموسوس المعروف بسبيويه وذلك في القرن الرابع الهجري . فقد قال يوماً للمصريين : « يا أهل مصر ! أصحابنا البغداديون أحزم منكم لا يقولون باتخاذ الولد حتى يقتنوا له العقد والعدد فهم أبداً يعزبون ولا يقولون باتخاذ العقار خوفاً من أن يملكهم شر الجار فهم أبداً يكثرزون ولا يقولون بإظهار الغنى في موضع عرفوا فيه بالفقر فهم أبداً يسافرون » .

فلا غرو إذا أصبح تحامى النسل قضية ينتبه لها المفكرون ويعالجونها ويبينون شرائط جوازها .

ولقد كان الباحثون يمسون ذلك بوجه عام أو يشيرون إلى فوائد الزواج وآفاته ويوضحون الأسباب التي تحمل على إثارة العزبة . فأبو طالب المكي مثلاً في كتابه المشهور « قوت القلوب » وهو الكتاب الذي كثيراً ما يعتمد عليه أبو حامد الغزالي في كتابه « الإحياء » وينقل أخباراً وأحاديث وفقرات منه يظهر مزايا الزواج ومزايا العزبة دون أن يتناول قضية ضبط النسل .

هذا وربما غدت حاجة ضبط النسل ماسة في عصر الغزالي وغداً بحثها شائعاً ولا سيما من جهة تكاليف تربية الأولاد ونفقات العيال وتعذر طرق الكسب . وفي كتب الغزالي إشارات متفرقة إلى قضايا الكسب وشئون التربية .

*

مؤلف « الإحياء » من الذين إذا نظروا في قضية من القضايا انتبهوا إلى جوانبها المتقابلة وحدودها المتناقضة فعرضوا تلك الجوانب وأوضحوا تلك

(١) ص ٣٩٧ .

الحدود ليطلع القارئ على جهة السلب وجهة الإيجاب في كل رأى ونظر وليحيط علماً بتلك التقابلات والتناقضات فيكون على بينة من موقعه الذى يتخذة وفي جلية من حكمه الذى يصدره ولكيلا يفوته أمر من تلك الأمور التى تدخل في نطاق القضية التى يعالجها ويبحث فيها .

وربما كان هذا هو السبب الذى من أجله اتصف الغزالي أنه قد يعرض من حجج الذين يريد الرد عليهم ما لم يخطر لهم ببال . وليس ذلك مأخذاً بل تلك ميزة في ميدان الفكر الذى ينشط بالاستناد إلى الحدود المتغايرة وينمو ويتقدم باصطراع العناصر المتضادة .

إن مثل هذا الاتجاه طبيعى في شخصية الغزالي وأصيل لديه . وقد ظهر في سلوكه بشكل أزمة حادة عند ما فكر وهو في أوج شهرته ومجده العلمى ببغداد أن يترك المدرسة النظامية ويعزل التدريس ويسلك طريق الصوفية ويجرب تجربتهم . فكانت تتلامح أمام فكرته جوانب السلب والإيجاب والنفى والإثبات شديدة متعارضة كأقوى ما يكون التعارض مصطرعة كأعنف ما يكون الاصطراع ملحمة كأطول ما يكون الإلحاح إذ قد استمرت تلك الأزمة نحو من ستة أشهر حتى أفضى ذلك به إلى المرض ولم ينقذه منه إلا عزمه على اختيار التجربة الصوفية ومعاناتها .

شخصية الغزالي بهذا الاعتبار يبدو الفكر الجدلى من أعمق خصائصها ويتصل بهذا الفكر ما يتصل من ذكاء متوقد تثيره المتناقضات ومن تشوف يستند إلى التوفيق بين تلك الحدود المتغايرة ومن تفهم عميق فاحص للأمر ومن رفق يتناسب مع هذا التفهم ومن إخلاص عميق يتوغل عند اختيار الموقف الذى يقفه تنضاف إلى ذلك عاطفة مشبوبة بالقوى المتبصرة والإيمان المتيقظ مخضلة بصدق الانفعال مشربة بحب الخير تتجلى في أسلوبه الحى المتوثب النابض القوى .

وربما كان ذلك كله سبباً في نجاحه الكبير الذى صادفه في التدريس إذ كان بهذا الاتجاه المتشعب ينقع غلة مريديه وطلابه ويمتص ميوهم الفكرية

المختلفة وطبائعهم المتفاوتة . فقد « أعجب الخلق حسن كلامه وكال فضله
وفصاحة لسانه ونكته الدقيقة وإشارات اللطيفة وأجوده^(١) » .
على أنه في ذلك كله كان كأنما يحتاج من معين ينبجس في قلبه أو كأنما
يقتبس من شرار ينقدح في نفسه على حد استعماله المتكرر للفظ الانقذاح .
وإنما كان ذلك مصدر حدس فطر عليه واشتهر به منذ أن كان طالباً فقد
كان أستاذه الجويني إمام الحرمين يقول فيه : « الحدسيات للغزالي^(٢) » ويقول
فيه أيضاً : « بحر مغدق^(٣) » ولهذا كله يتصعب علينا هنا في هذا البحث
الموجز أن نفصل جميع الآراء التي يعرضها حجة الإسلام في بحث الزواج
والنسل وإنما تقتصر منها على ما يمس الرغبة في مجيء الأولاد أو تحميمهم .

*

يشيد المؤلف بمكانة الأولاد في بحث فوائد الزواج التي يلخصها ويخصها
أولاً ثم يشرحها ، فيجدها خمساً وهي : « الولد ثم يأتي كسر الشهوة وتدبير
المزول وكثرة العشرة ومجاهدة النفس بالقيام عليهن » فهو يضع الدرية في
ذروة هذه الفوائد .

فالولد هو الأصل ، وله وضع الزواج . « والمقصود لإبقاء النسل وألا
يخلو العالم من جنس الإنس » فالميل باعث مستحث « كالتلطف بالطير في
بث الحب الذي يشبهه ليساق إلى الشبكة » ، إذ اقتضت الحكمة الإلهية ترتيب
المسببات على الأسباب في هذا الشكل مع إمكان الاستغناء عنها . وعند التأمل
نجد في السلالة « قرابة من أربعة أوجه : الأول موافقة محبة الله بالسعى في
تحصيل الولد لإبقاء جنس الإنسان والثاني طلب محبة رسول الله (ص) في
في تكثير من به مباهاته والثالث طلب التبرك بدعاء الولد الصالح بعده والرابع
طلب الشناعة بمولد الولد الصغير إذا مات قبله » .

(١) طبقات الشافعية ج ٤ ص ١٠٤ .

(٢) المرجع نفسه ص ١٠٦ .

(٣) المرجع نفسه ص ١٠٣ .

ويشرح المؤلف الأوجه الأربعة ولا شك أن الوجه الأول أهمها وأدقها وأقواها . وذلك أن امتناع النسل بعدم الزواج تعطيل للحكمة الأزلية المدرجة في الكون وإفساد للفطرة المقصودة . « ولذلك عظم الشرع الأمر في القتل للأولاد وفي الوأد لأنه منع لتمام الوجود ، وإليه أشار من قال : العزل أحد الوأدين » .

وقد يرد أنه إذا كان بقاء النسل والنفس محبوباً فإن فناءهما مكروه ، وقد قدر تعالى الموت والحياة « فكلاهما بمشيئة الله وهو غنى عن العالمين فمن أين يتميز عنده موتهم عن حياتهم أو بقاؤهم عن فناءهم ؟ » فالجواب عندئذ أن « المحبة والكراهة يتضادان وكلاهما لا يضادان الإرادة قرب مراد مكروه ورب مراد محبوب فالمعاصي مكروهة وهى مع الكراهة مرادة والطاعات مرادة وهى مع كونها مرادة محبوبة ومرضية . أما الكفر والشر فلا نقول : إنه مرضى ومحبوب بل هو مراد » :

أما الوجوه الباقية فيوضحها المؤلف معتمداً على ما ورد في ذلك من أحاديث متفاوتة في درجات إسنادها . ومن المناسب هنا أن نبين موقف الفقهاء ومنهم الغزالي من وفيات الأطفال . فهم يرون أن الولد إذا مات وهو صغير كان شقيقاً لأبويه فهو ذخر يقدم وفرط يفترط على حد التعبيرات المتداولة عندهم ، ولا شك أن في ذلك تسلية وعزاء للآباء والأمهات إذ كانت وفيات أطفالهم تحز في نفوسهم ، وقد أدرك المفكرون كثرة هذه الوفيات بالنسبة إلى بقية مراحل العمر وعجبوا لهذا التلف الداهي سدى يصيب هؤلاء المواليد الذين إنما ولدوا لأجل الحياة والتعمير . قال أبو العلاء المعري منشراً إلى ذلك :

وأعمار الذين قضسوا صغاراً كاثواب بلسين وما لبسته

ولم يكن علم السكان متقدماً لبيان أن القسم الأكبر من هذه الوفيات إنما تأتي من أسباب اجتماعية خارجية وأن نصيباً ضئيلاً منها إنما يرجع إلى أسباب

داخلية تكوينية . وإنما مثل هذا التفصيل أدى إليه تقدم الإحصاء الذى خول قياس كل نوع من نوعى الوفيات وضبطه فى السنوات الأخيرة من العصر الحاضر .

ويعود الغزالى إلى شرح بقية فوائد الزواج فيذكر « التحصن عن الشيطان وكسر التوقان » . وهنا « ليس يجوز أن يقال المقصود اللذة والولد لازم منها كما يلزم مثلاً قضاء الحاجة من الأكل وليس مقصوداً فى ذاته بل الولد هو المقصود بالفطرة والحكمة ، والشهوة باعثة عليه » .

على أن لذة الدنيا يصح أن تعتبر دالة على لذة الآخرة و « منبهة على اللذات الموعودة فى الجنان إذ الترغيب فى لذة لم يجد لها ذوقاً لا ينفع . . . وإحدى فوائد لذات الدنيا الرغبة فى دوامها فى الجنة ليكون باعثاً على عبادة الله » .

ثم يذكر « ترويح النفس وإيناسها بالمجالسة والنظر والملاعبة لإراحة القلب وتقوية له على العبادة » ثم يورد « تفريغ القلب عن تدبير المنزل والتكفل بشغل الطبخ والكنس والفرش وتنظيف الأواني وتهئية أسباب المعيشة » ثم تأتى « مجاهدة النفس ورياضتها بالرعاية والولاية والقيام بحقوق الأهل والصبر على أخلاقهن واحتمال الأذى منهن والسعى فى إصلاحهن وإرشادهن إلى طريق الدين والاجتهاد فى كسب الحلال لأجلهن والقيام بتربيته لأولاده . فكل هذه الأعمال عظيمة الفضل فلإنها رعاية وولاية والأهل والولد رعية وفضل الرعاية عظيم » .

ونرى أنه أغفل فى الإيضاح كثرة العشير وقد ذكرها عند ما أجمل فى البداية فوائد الزواج فذكر بدلاً منها ترويح النفس وإيناسها بالمجالسة والنظر ولم يشر هو ولا شارحه الزبيدى إلى هذا الإغفال .

ثم هو يذكر جرياً مع اتجاه تفكيره الولادة فى جملة « الخصال المطيبة للعيش التى لا بد من مراعاتها فى المرأة ليدوم العقد وتتوفر مقاصده » أى « أن تكون المرأة ولوداً فلإن عرفت بالعقر فليمتنع عن تزوجها ، قال عليه

السلام (عليكم بالولود الودود) فإن لم يكن لها زوج ولم يعرف حالها فبراعى صحتها وشبابها فإنها تكون ولوداً في الغالب مع هذين الوصفين^(١).

ما قدمناه يؤلف العناصر الإيجابية الدافعة إلى الرغبة في الذرية . ومن المعلوم أن الإسلام في طليعة الأديان التي تحث على الزواج والإنسال . هذا وعندنا أن إباحة تعدد الزوجات في بعض الشروط تندخل في العناصر الإيجابية لتكثير النسل . ونفهم هذا بسهولة إذا انتبهنا إلى إرباء عدم النساء على الرجال في صدر الإسلام بسبب شهداء المجاهدين ، الذين فتحوا جوانب الأرض ، وكذلك ورث المسلمون الأوائل ما خلفته جاهليتهم من آثار التقاتل والتفاني بين القبائل إذ كانت الحروب والغارات سخا لا بينهم ولا شك أن آثارها كانت مشتومة على الذكور ولا يمكن أن يعدلها وأد البنات الذي كان محدوداً وإنما عرف عند قليل من القبائل فحسب .

ولقد كان الفقهاء في تعليمهم ومولفاتهم لا يثحرجون من معالجة ما نسميه في العصر الحاضر بالتربية الجنسية التي راجت عند بعض المجتمعات الغربية المتقدمة . والذي يطالع كتب الفقهاء والمفكرين يدرك إلى أي مدى كانوا ينهون إلى مختلف تلك الأمور تبعداً من جهة ورغبة في توفير أسباب السعادة للأزواج جميعاً لأن الدين إنما أتى لصالح الناس ولإسعادهم في الدارين وكانوا ينتهون في ذلك إلى أدق التوجيهات .

وتبدو تلك الكتب الفنية الحسنية ينابيع غزيرة لضروب متنوعة من البحث والتفكير فهي إلى جانب صفتها الفقهية والدينية تضم ألواناً أنيقة من التفكير الأخلاقي وحقوقاً زاهية من التفكير النفسي وأصايم رشيقة من التفكير الاجتماعي ، ولا تتخلى زيادة على ذلك كله عن الانتباهات الفيزيولوجية والديمغرافية ، فإنه لا حياء في معالجة أمور الدين . ولقد تبغ الفقه الإسلامي المرء في جميع أموره الدنيوية وحاجاته وآربه ومصالحه ورسم له احتمالات

(١) حديث معقل بن يسار : تزوجوا الودود الولود .

من السلوك وخطأ عامة تعينه في تصرفه فضلاً عن أموره الأخروية . ولا غرو فإن الدنيا سبيل الآخرة ، وميدان العمل الذي يؤدي إلى الخلاص والنجاة « وتلك الجنة التي أورثتموها بما كنتم تعملون » .

ولا عجب بعد ذلك كله أن نجد الفقهاء قد تعرضوا لقضية ضبط النسل في صدد بحثهم فيما دعوا به « التربية الجنسية » . ويذكر الغزالي في كلامه على آداب الزواج « ألا يعزل » ، ولا شك أن البحوث الفيزيولوجية وغيرها تشير إلى طرق شتى في ضبط النسل بعضها طبيعي يتصل بزمن عقم المرأة في غضون دورة الطمث نبه إليها العالم الياباني أوجينو وبعضها كيميوي أو آلي متعدد الأشكال . وإذا بحث الغزالي أو أمثاله هذه القضية فذكروا العزل فإننا نستطيع أن نغلب جوانب الإباحة أو الكراهة على جميع تلك الطرق إذ كانت أخف وطأة منه وأقل إيذاء ولا سيما طريقة أوجينو . نتعمد شيئاً من هذا التفصيل لأن موقف الكنيسة الكاثوليكية في العصر الحاضر أصبحت تفرق بين تلك الطرق وتبيح اتباع طريقة أوجينو بعد إذ كانت تمنع ذلك القصد مطلقاً ولقد تطور موقف المذهب البروتستانتي فأصبح أكثر تسامحاً وتساهلاً في ذلك كله .

وعند ما يتناول الغزالي هذا البحث يشير إلى اختلاف العلماء في الإباحة والكراهة « على أربعة مذاهب فمن مبيح مطلقاً بكل حال ومن محرم بكل حال ومن قائل يحل برضاها ولا يحل برضاها وكأن هذا القائل يحرم الإيذاء دون العزل ومن قائل يباح في المملوكة دون الحرة » .

والصحيح في رأى الغزالي الذي هو أكثر تسامحاً في هذا الشأن من غيره أن ذلك مباح . وإذا حصلت الكراهة في بعض الأحيان فإنها « كما يقال يكره للقاعد في المسجد أن يبعد فارغاً لا يشتغل بذكر أو صلاة ويكره للحاضر في مكة مقماً بها ألا يحج كل سنة والمراد بهذه الكراهة ترك الأولى والفضيلة فقط ، وهذا ثابت لما بيناه من الفضيلة في الولد » .

وهكذا يفرق الغزالي بين درجات الكراهية : كراهية التحريم وكراهية التنزيه وكراهية ترك الأولى والفضيلة مثل جمهور كبير من الفقهاء .

ثم يتناول المؤلف الفقيه النية الباعثة عليه . وهنا لا بد من أن نشير إلى أن الحكم المتعلق بالسراري والإماء قد زالت فائدته بزوال موضوعه . ولقد كان اتجاه الإسلام متشوقاً نحو تحرير الرق عامة فالأحكام المختلفة المتعلقة به أصبحت لها الصفة التاريخية فحسب . أما الحكم المتعلق في هذا الشأن بالزوجات فإنه يدل على بلهنية الحضارة إذ ذاك من جهة وعلى التفكير في استبقاء جمال الزوجة إذ يذكر صاحب الإحياء بين النيات الباعثة على ضبط النسل : « استبقاء جمال المرأة وسمنها لدوام التمتع واستبقاء حياتها خوفاً من خطر الطلق وهذا أيضاً ليس منبياً عنه » .

وكذلك من جملة النيات « أن تمتنع المرأة لتغزرها ومبالغتها في النظافة والتحرز من الطلق والنفاس والرضاع » . فيكون القصد هو الفاسد دون منع الولادة » .

وأيضاً من جملة النيات « الخوف من الأولاد الإناث لما يعتقد في تزويجهن من المعرة كما كان من عادة العرب في قتلهم الإناث فهذه نية فاسدة » . يآثم المرء لو ترك بسببها الزواج وكذلك الأمر في تحامى مجيء الأولاد .

ثم إن ضبط النسل في ذلك الوقت يدل على تصعب أسباب الرزق في تلك الحياة المشتبكة الوجوه المعقدة المداخل بحيث لا يضمن المرء دائماً الكسب الحلال وذلك كما يحصل في العصر الحاضر في المدن الكبيرة إذ يغدو الولد عبئاً اقتصادياً على الأهل .

ولا عجب إذا رأينا الغزالي في كثير من كتبه يشير إلى قضايا الكسب وينبه على آداب المعاش ويشير إلى اختلال توزيع الثروة في بعض الأحيان . وقد نشأت في ظلال الدولة العباسية حركات سياسية متعددة كانت ثور أو تعلن في جملة مطالبها السعي إلى تحسين الأمور الاقتصادية وعدالة توزيعها . يذكر الغزالي في كتابه « فضائح الباطنية وفضائل المستظهيرية » صفحة من هذا الاضطراب عند بيان صحة إمامة المستظهر والتنويه بمزاياه وكفائته فيقول :

«ولما استأثر الله بروح الإمام المقتدى وأمتع كافة الخلق بالإمامة الزاهرة المستظهيرية وقد وافق وفاته لإحداق العساكر بمدينة السلام وازدهام أصناف الجند على حافاتها والزمان زمان الفترة والدنيا طافحة بالحن متموجة بالفتن والسيوف مسلولة في أقطار الأرض والاضطراب عام في سائر البلاد لا يسكن فيها أوار الحرب ولا تنفك عن الطعن والضرب وامتدت أطماع الجند إلى الذخائر ففغروا أفواههم وكان يتداعى إلى تغيير الضائر وثور الأحقاد والضغائن . . .»^(١).

ويعمد الغزالي بعد قليل في الكتاب عينه إلى بيان أصناف الأموال المنصبة في خزائن الخلافة وجهات صرفها وما يذكره في هذا السبيل يمكن أن يعتبر من الوثائق التاريخية التي تسجل الحياة الاقتصادية في ذلك العهد^(٢).

وكذلك يتناول المؤلف غب الفراغ من فصول آداب الزواج في «إحيائه» بحث آداب الكسب والمعاش وهو يشف عن بعض صور الأخذ والعطاء والبورع والتجارة في ذلك الوقت بالإضافة إلى ما يذكر غيره .

ويلوح أن الحياة الاقتصادية قد تعقدت في ذلك العصر بحيث أصبح فريق من الناس يتعذر عليهم إعالة أنفسهم أو أهلهم ، ونجد المؤلف الورع يعمد في مواضع متفرقة من كتاب «الإحياء» فيشير إلى ذلك . ولا عجب هنا في مجال الكلام على ضبط النسل أن يذكر ذلك أيضاً في جملة النيات الباعثة

(١) ص ٧١ ، ٧٢ .

(٢) ص ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ . وكانت أموال الخليفة تشمل المستغلات وهي أموال مورثة له وأموال الجزية وأموال التركات التي لا وارث لها كانت تنصب في بيت المال وأموال الخراج المأخوذة من أرض العراق وهي من عبادان إلى الموصل طولاً ومن القادسية إلى حلوان عرضاً وهي التي وقفها عمر بن الخطاب على المسلمين ليكون خراجها منصباً إلى بيت المال ومصالح المسلمين .

أما مصارف تلك الأموال فيجملها الغزالي في أربع جهات : ١ - المرتزقة من جند الإسلام . ٢ - علماء الدين وفقهاء المسلمين . ٣ - محايين الخلق الذين قصرت بهم ضرورة الحال وطوارق الزمان عن اكتساب قدر الكفاية . ٤ - المصالح العامة من عمارة الرباطات والقناطر والمساجد والمدارس

عليه إذ كانت الأولاد تقتضى نفقات لا بأس بها فيورد « الخوف من كثرة كثرة الحرج بسبب كثرة الأولاد والاحتراز من الحاجة إلى التعب ودخول مداخل السوء . وهذا أيضاً غير منهي عنه فإن قلة الحرج معين على الدين » . ولكنه لا يلبث أن يضيف : « نعم الكمال والفضل في التوكل والثقة بضمان الله حيث قال « وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها » ، ولا جرم فيه سقوط عن ذروة الكمال وترك الأفضل ولكن النظر إلى العواقب وحفظ المال وادخاره مع كونه مناقضاً للتوكل لا نقول إنه منهي عنه^(١) .

والخلاصة أن الغزالي في بحثه للزواج ولآدابه إنما يسلك مسلك أغلبية فقهاء الشافعية مضيفاً إلى ذلك اعتبارات فكرية لطيفة تظهر جهات السلب والإيجاب وتوضح تغاير الحدود وتفاوت النظر . ومن المعلوم أن الزواج عند الشافعية من الشهوات لا من القربات . فالتخلي للعبادة لغير التائق للزواج عندهم أفضل من الزواج . وهو بهذا الاعتبار ليس عبادة على حين اشتهر عن الحنفية أنه عبادة .

أما أهمية النسل فتبدو في كونه الغاية الأولى من الزواج وهو مقصد الفطرة وتحقيق حكمة التكوين . ومع ذلك فإن قضية تحديده وضبطه اشد فيها تشبث الآراء . وأكثر تلك الآراء تجعل إباحته متعلقة بإذن الزوجة في بعض الأحوال . ويحرم بعض فقهاء الشافعية أمثال العز بن عبد السلام على المرأة استعمال دواء مانع للحمل .

هذا ومن المناسب ههنا أن نشير إلى موقف الإمام ابن حزم الظاهري . فهو في كتابه « المحلى^(٢) » يعتبر الزواج فريضة على القادر . وكذلك يمنع ضبط النسل مطلقاً . . وكأنه بحكم حياته في الأندلس كان يريد أن تكثر أولاد العرب بأي وجه تلقاء قوم آخرين كانوا أشد ازدياداً . وقد يكون من

(١) يذكر ابن قدامة الحنبلي في تسويغ ضبط النسل « أن يكون حاجة مثل أن يكون في

دار الحرب » المنهج ٧ ص ٢٣ .

(٢) ج ١٠ ص ٧٠ .

الطريف لإنشاء دراسات دقيقة في المستقبل حول الإطار الاجتماعي لتلك المذاهب الفقهية الفكرية التي لم ترد فيها نصوص قاطعة وحول تلك المواقف الاجتهادية للأئمة على نسق ما نجد في العصر الحاضر من دراسات متشعبة حول الصفة الاجتماعية للثقافة .

وإذا أردنا أن نترجم الآن مذاهب الفقهاء والمفكرين المسلمين في مصطلحات العصر الحاضر فإننا نرى أن الفقه الإسلامي بوجه عام ينظر من الوجهة الاجتماعية والاقتصادية إلى النظرية المالتوسية على أنها باطلة تخالف روح الاسلام وانجاءه العام ولا سيما قوله تعالى : « وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها » وكذلك فحوى قوله تعالى : « ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم » ، « ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم » وهي تخالف ما ورد في الحديث عن معنى تحديد النسل : « ذلك الوأد الخفى » فالإسلام يتفق في هذا الموقف مع النظرة الاشتراكية الحديثة التي تسعى إلى تنظيم الاقتصاد بحسب السكان لا إلى تنظيم السكان حسب الاقتصاد . وهذا هو أيضاً اتجاه الثورة الديمقراطية الاشتراكية التعاونية عندنا . ثم إننا في ميادين المذاهب الفقهية الإسلامية نجد بعض المفكرين متساهلين أمثال الغزالي فهو يعتبر القضية من الوجهة الشخصية فقط فيبيح تحديد النسل عند رغبة الأبوين فيه لأسباب متعددة ولكن لإباحته تبقى متصفة بالكراهية التي هي ترك الأولى وترك فضيلة لا كراهية التحريم ، كما نجد بعض المفكرين متشددين حين يقتصرون على النظر إلى الناحية الاجتماعية الصرف أمثال ابن حزم .

*

اسمحوا لي في الختام وقد أطلت عليكم أن أستطرد فأذكر جانباً من تنكيت الغزالي وإشارات اللطيفة وهي ربما كانت سبباً من الأسباب الكثيرة التي أدت إلى نجاحه في تدريسه وفي تأليفه كما ذكر ذلك السبكي في كلمته المتقدمة في مستهل هذا الحديث . وتبدو في نكاته وإشارات هذه ثقافته العربية الواسعة . فهو في بحث آداب الزواج يورد من عادات النساء العربيات أنهن

كن « يعلمن بناتهن اختبار الأزواج وكانت المرأة تقول لابنتها اختبرى زوجك قبل الإقدام عليه والجرأة عليه انزعى زج ربحه فإن سككت فقطعى اللحم على ترسه فإن سككت فكسرى العظام بسيفه فإن سككت فاجعلى الأكاف على ظهره وامتطيه فإنه حمارك » :

ولكنه يورد أيضاً وصية أسماء بن خارجة الفزارى لابنته عند الزوج وهى مشهورة متداولة بحسن أن تكون دستوراً لكل زوجة : « إنك خرجت من العش الذى فيه درجت فصرت إلى فراش لم تعرفه وقرين لم تألفه . فكونى له أرضاً يكن لك سماء وكونى له مهاداً يكن لك عماداً وكونى له أمة يكن لك عبداً ، لا تلحفى به فيقلاك ، ولا تباعدى عنه فينسأك ، إن دنا فاقربى منه وإن نأى فابعدى عنه واحفظى أنفه وسمعه وعينه فلا يشمن منك إلا طيباً ولا يسمع إلا حسناً ولا ينظر إلا جميلاً » .

— ٢٠ —

الدكتور حسن الساعاني

المبتدع الحج الوصي عني عند الامم الغيرة الى

المنهج الوضعي عند الأستاذ الغزالي

تمهيد :

المنهج الوضعي أسلوب فلسفي ابتدعه الفيلسوف الفرنسي ، وعالم الاجتماع الأول في الغرب « أوجيست كونت » الذي استعمل اصطلاح « الوضعية » ليدل على المرحلة الأخيرة والرفيعة للمعرفة ، التي يرى أنها ارتقت من التفكير الديني البدائي أو الوهمي إلى التفكير الميتافيزيقي أو المجرد المبهم ، ثم إلى التفكير الوضعي أو العلمي . فالمنهج الوضعي يتخلى تماماً عن البحث عن الأسباب النهائية ، ويحصر المعرفة في قوانين الظواهر ، على أساس كونها المعرفة الوحيدة المفيدة من جهة ، والتي يمكن تحصيلها من جهة أخرى . ويخضع المنهج الوضعي كل نوع من المعرفة للعلوم الطبيعية ، كما يخضع كل الطرق العلمية للمنهج الموضوعي الذي يعني بملاحظة الظواهر ، وتصنيفها كما تحدث الخبرة بها بالفعل في علاقاتها غير المتغيرة . تلك العلاقات التي تمدنا بقوانين الظواهر ، وهي علاقات خاصة بالتعاصر ، والتتابع ، والتشابه .^(١)

والإمام أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي ، الذي ولد قبل مولد أوجيست كونت بسبعمائة وتسع وثلاثين سنة ، حكيم ديني ، وفيلسوف واقعي ، ومفكر وضعي ، ومصالح اجتماعي ، نهج في كتاباته نهجاً علمياً

(١) انظر كلمة (positivism) في Fairchild, Henry P., (Edr), Dictionary of Sociology, Ames, Iowa, Littlefield, Adam & Co., 1955.

فا دعائم لا تخفى على القارئ الفاحص المدقق . وكما كان هدف « كونت » من كتاباته ، التي نهج فيها منهجاً وضعياً إلى حد كبير ، البحث في إعادة تنظيم الحياة الاجتماعية ، وإصلاح الشئون الاجتماعية والسياسية ، وتخليص المجتمع الفرنسي ، بل سائر المجتمعات الأوربية من الفوضى التي انتشرت فيها بعد الثورة الفرنسية ، فقد كان هم الغزالي من مؤلفاته إصلاح الحياة الاجتماعية بإصلاح الناس وهدايتهم ليسلكوا الطريق المستقيم . فلقد كانت الحياة الاجتماعية في عصره فاسدة ، نشط فيها الجدل ، وانحرف العمل « ففلان من المشاهير بين الفضلاء لا يصلي ، وفلان يشرب الخمر ، وفلان يأكل أموال الأوقاف ، وأموال اليتامى ، وفلان يأكل أدرار السلطان ولا يحتجز عن الحرام ، وفلان يأخذ الرشوة على القضاء والشهادة ، وهلم جرا إلى أمثاله ،^(١) وتلك حالة نهته إلى ضرورة التخلي عن العزلة ، والخروج من الخلوة ، لتعليم الناس مما أفاض الله به عليه من معرفة ، ومما جمعه من علم بأمر الدنيا . فراح يسائل نفسه قائلاً : « فاذا تغنيك الخلوة والعزلة وقد عم الداء ومرض الأطباء ، وأشرف الخلق على الهلاك ؟ »^(٢) وعلى الرغم من تفكير « كونت » في الوضعية فإنه نحا نحواً فلسفياً لا علمياً استقرائياً ، ولهذا يسمى « دوركايم » دراسة « كونت » دراسة ميتافيزيقية وضعية .^(٣) أما الغزالي فكان حريصاً على التزام القواعد الأساسية التي أرسى عليها تفكيره ، حتى في أحلك أيام حياته ، وبين الشك والحيرة بين المادة والروح ، وبين منطق الأشياء ومنطق القلب ، وبين حدود العقل ومسائل العقيدة . لقد كان مخلصاً لمنهج العلمي ، فبرز العلوم العقلية من العلوم العملية أو الشرعية ، وفرق ما بين ما هو من اختصاص العقل وما هو من اختصاص القلب . فهو يقول في ذلك : « بل الإيمان بالنبوة أن

(١) المنقذ من الضلال ، الغزالي ، مختارات ، جمع أحمد فريد رفاي ، المجلد الثالث القاهرة ، مطبعة الحلبي ، ١٩٣٦ ص ١٧٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨٠ .

(٣) عبد العزيز عزت ، الموازنة بين ابن خلدون ودوركايم ، القاهرة ، ١٩٥٢ ص ٨

يقر (من أثبت النبوة بلسانه ، وسوى أوضاع الشرع على الحكمة) بإثبات طور وراء العقل تفتح فيه عين يدرك بها مدركات خاصة ، والعقل معزول عنها ، كعزل السمع عن إدراك الألوان والبصر عن إدراك الأصوات ، وجميع الحواس عن إدراك المعقولات .^(١)

*

منهج الغزالي في بحوثه :

لئن عد أرسطو المعلم الأول ، والفارابي المعلم الثاني ، فإن الغزالي يعد بحق معلم الخاصة والعامة . فقد كان يمارس التدريس بالفعل في المدرسة النظامية ببغداد ، فأعجب الكل بحسن كلامه ، وكأل فضله ، وعباراته الرشيدة ، ومعانيه الدقيقة ، وإشاراته اللطيفة ، ونكته الطريفة .^(٢) وقد ظهرت أصالته في فن التدريس في كتاباته التي يشرح فيها آراءه بترجاً وافياً ، ويستعين في تفسير الغامض من الأمور فيها بالأمثلة والاستشهادات ، والأخيلة والاستعارات فجاءت في متناول فهم الخاصة والعامة على السواء . وقد لجأ لتوضيح عباراته ، في بعض الأحيان ، إلى أسلوب الجوار ، الذي يصطنعه لتقريب الأفكار إلى الأذهان .

ويلتزم الغزالي في بحوثه الطريقة العلمية الصحيحة ، فهو يقدم للموضوع مقدمة نظرية كمدخل له ، ويفند موضوعه تفصيلاً موضوعياً ، فيذكر فوائده ومضاره ، أو ماله وما عليه ، أو محاسنه ومساوئه ، أى يذكر ما جاء بصده ، ثم يورد آراءه الخاصة التي توصل إليها بوسائل البحث العلمي التي استخدمها ، تلك الوسائل التي سيرد تفصيلها فيما بعد . نجد ذلك بوضوح في كتابه « إحياء علوم الدين » في حديثه عن الزواج في كتاب « آداب النكاح » ، إذ يقول :

(١) المتخذ من الضلال ، المصدر السابق ، ص ١٨٥ .

(٢) أحمد فريد رفاعي ، الغزالي ، القاهرة ، مطبعة الحلبي ، ١٩٣٦ ، المجلد الثاني ،

« اعلم أن العلماء قد اختلفوا في فضل النكاح ، فبالغ بعضهم فيه حتى زعم أنه أفضل من التخلي لعبادة الله ، واعتبر آخرون بفضله ، ولكن قدموا عليه التخلي لعبادة الله ، ما لم تنق النفس إلى النكاح توقاناً يشوش الحال ، ويدعو إلى الوقاع . وقال آخرون الأفضل تركه في زماننا هذا ، وقد كان له فضيلة من قبل ، إذ لم تكن الأكساب محظورة ، وأخلاق النساء منمومة . ولا ينكشف الحق فيه إلا بأن يقدم أولاً ما ورد من الأخبار والآثار في الترغيب فيه ، والترغيب عنه ، ثم نشرح فوائد النكاح وغوائله ، حتى يتضح منها فضيلة النكاح وتركه في حق من سلم من غوائله أو من لم يسلم منها . »^(١) ونجد الأسلوب نفسه في مواضع أخرى كثيرة ، منها حديثه عن « بيان ما يؤخذ به العبد من وساوس القلوب ، وهما ، وخواطرها ، وقصودها ، وما يعفى عنه ولا يؤخذ به ، إذ يقول : « اعلم أن هذا أمر غامض . وقد وردت فيه آيات وأخبار متعارضة يلتبس طريق الجمع بينها ، إلا على سمسرة العلماء بالشرع » . ويقتبس بعد ذلك من القرآن والحديث ما يوضح به عبارته ، ثم يردف قائلا : « والحق عندنا في هذه المسألة لا يوقف عليه ، ما لم تقع الإحاطة بتفصيل أعمال القلوب ، من مبدأ ظهورها ، إلى أن يظهر العمل على الجوارح فنقول » وهكذا يمضي في الشرح والتحليل والتفنيد ، وأخيراً يقول : « مقالته كفصل الخطاب . »^(٢) ولئن دل ذلك على شيء ، فلإنما يدل على إحاطته بالواسعة بشئ ألوان المعرفة . وهذا أمر لازم للمعلم الأمين الناجح . ويعترف الغزالي نفسه بجده واجتهاده في تحصيل العلم ، والوقوف على أسرار المعرفة ، فيقول : « ولم أزل في عنفوان شباني منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، أقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمراته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الخلدور ، وأتوغل في كل

(١) إحياء علوم الدين ، القاهرة ، لجنة نشر الثقافة الإسلامية ، جزء ٤ ، ص ٩٧ وما يتبعها .

(٢) المصدر نفسه ، جزء ٨ ، ص ٧٢ وما يتبعها .

مظلمة ، وأتهمهم على كل مشكاة ، وأتقحم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين حق ومبطل ومتسنن ومبتدع ، لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطائنه ، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلماً إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته ، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً معطلاً إلا وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطله وزندقته .^(١) بهذا الأسلوب الذي التزمه الغزالي ألف كتبه ، بعضها مقدمات لبعض . « فالمقاصد » مقدمة « لتهافت الفلاسفة » ، فقبل أن يتصدى لنقد تعاليم الفلاسفة ، ابتداء بتأليف « المقاصد » فأوضح فيه علومهم وحججهم . وقد فعل مثل ذلك في التصدي لطريقة التعليمية أو علماء الكلام ونقدها . إذ ألف كتباً عدة في الرد على هذه الفرق ، منها كتاب « المستظهرى » ، وكتاب « القسطاس المستقيم » ، وكتاب « حجة الحق » .^(٢) تلك هى الطريقة الصحيحة في كتابة البحوث العلمية . تبدأ أولاً بتحليل ما كتب في موضوع البحث ، تحليلاً موضوعياً لا تحيز فيه ، ثم يلى ذلك بحث المؤلف نفسه ونتائجه التى أمكنه الوصول إليها بطريقة الخاصة .

*

الاتجاه الحسى الواقعى عند الغزالي :

ليس هناك شك في أن الغزالي اعتمد اعتماداً كبيراً على الحواس في معرفة الظواهر . ولقد كان في تفكيره واقعياً إلى أبعد حد . واستعان في بحوثه بالعقل الذى استطاع بوساطته إمادة اللثام عن كثير من الأمور الغامضة ، كما أمكنه الكشف عن حقائق دنيوية كثيرة عن طريق التفكير العقلى . ولكنه

(١) المنقلد من الضلال ، المصدر نفسه ، ص ٩٥ و ٩٦

(٢) أحمد فريد رفاعى ، المصدر نفسه ، ص ٢٣٩ .

عند ما حاول استعمال العقل للوصول إلى المعرفة الحقة ، ألا وهي المعرفة الإلهية ، استعصى عليه الأمر ، وبدأت الشكوك تكتنفه من كل جانب ، حتى اهتدى إلى مفتاح المعرفة ، ألا وهو الخدس الفكري . ذلك لأن نطاق العقل محدود بمحدود لا يستطيع أن يتعداها . ولكن الغزالي في بحثه الدائب وراء المعرفة الحقة ، اعتمد على الحس والعقل والتجربة الذاتية والتلوق والإدراك والإيمان . لقد سلك الطريق إلى الله وترسم خطا المتصوفة ، وعاش التجربة بحسه وعقله ، بعد أن فرغ من تحصيل علمهم من مطالعة كتبهم ، كما جمع ما يمكن أن يجمع من طريقهم بالسماع ، « فكانت نتيجة ذلك كله ، إدراكه أن أخص خواصهم ، لا يمكنه الوصول إليه بالتعليم المجرد ، بل بالنوق ، وهو في اصطلاح المتصوفة « نور عرفاني » يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه فيفرون به بين الحق والباطل بغير حاجة إلى الاعتماد على كتاب أو نحوه . »^(١) وفي هذا يقول الغزالي في اعترافاته « فعلمت يقيناً أنهم لرباب الأحوال ، لا أصحاب الأقوال ، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم قد حصلته ، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم ، « بل بالنوق والسلوك » ، وكان قد حصل معي من العلوم التي مارسها ، والمسالك التي سلكتها في التفتيش عن صنفى العلوم الشرعية والعقلية ، « إيمان يقيني بالله تعالى » وبالنبوة ، وباليوم الآخر ، فهذه الأحوال الثلاثة من الإيمان ، كانت قد رسخت في نفسي ، لا بدليل معين مجرد ، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفصيلها . »^(٢) ثم يقول في موضع آخر « وعلى الجملة فالأنبياء أطباء أمراض القلوب ، وإنما فائدة العقل وتصرفه أنه عرف ذلك ، وشهد للنبوة بالتصديق ولنفسه بالعجز عن درك ما يدرك معين النبوة ، وأخذ بأيدينا فسلمنا إليها تسليم العميان إلى القائلين ، وتسليم المرضى المتحيرين إلى الأطباء المشفقين . وإلى هنا مجرى العقل ومخطاه وهو معزول عن ما بعد ذلك ،

(١) المصدر السابق ، ص ١٤٩ .

(٢) المنقذ من الضلال ، المصدر نفسه ، ص ١٥٢ .

إلا عن تفهم ما يلقيه الطيب إليه : « (١) وهكذا نرى أن الغزالي في تجربته الصوفية ، لا يستطيع أن يتخلى عن الحس والعقل ، ولكنه لا يفيد منهما إفادة إيجابية للتدليل ، وإنما يفيد منهما إفادة سلبية كشاهد ودليل . وليس أدل على ذلك من قوله : « وهذه حالة يتحققها بالذوق ، من سلك سبيلها ، فمن لم يرزق الذوق فيقيها بالتجربة والتسامع . . . والتحقيق بالبرهان علم ، وملاسته عين تلك الحالة ذوق ، والقبول من التسامع والتجربة بحسن الظن إيمان . » (٢)

لقد كان الدين هو المسيطر الأول على عقل الغزالي وتفكيره ، ولم تقم شكوكه الأولى في أحكام العقل إلا من أجل الدفاع عن الدين وحقيقته . وقد استطاع ، بعد تأمل واعتبار ، رد أصل الدين إلى الكشف الباطني والإيمان القلبي . ولكنه لم ينكر الحقائق العلمية ، سواء الرياضية منها والطبيعية ، فيقول : « إن الحساب والهندسة والفلك والطبيعات ، هي علوم حقيقية لا شك في صحة براهينها ، وفضل استنتاجاتها ، ولكن من الخطأ إقامة العلم على الاعتقاد ، كما لا يجوز حصر الدين في ضمن أحكام العقل وبراهين المنطق ، إذ لكل من الناحيتين مصدر خاص ، فأما العلم فيستند إلى العقل ، وأما الدين فينبعث من القلب . » (٣) هكذا نجد أن الغزالي قد أعطى ما للعلم وللدين للدين . وقد أعانه على ذلك قدرته على تصنيف مراتب الإدراك ، إذ يقول : « إن الإنسان على الفطرة يجهل ما يحيط به من الموجودات ، ثم لا تلبث إدراكاته أن تتنوع بتنوع أجناس الموجودات ، فقوة الحس تدرك عالم المحسوسات ، وقوة التمييز تدرك أموراً زائدة على الحس ، ويدرك العقل الواجب والجائز والمحال . ولكن وراء طور العقل قوة أخرى ، لإدراك الغيب وما سيكون في المستقبل . فثم إذن أربع مراتب للإدراك ، أدناها مدركات الحس ، وأعلاها مدركات النبوة . » (٤) لقد كان الغزالي موفقاً في هذا الاتجاه الواقعي

(١) المصدر نفسه ، ص ١٧٤ ، ١٧٥ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٦٢ .

(٣) اقتباس أحمد فريد رفاعي ، المصدر نفسه ، ص ٢٢٥ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٨٦ .

الغنى إلى أبعد حد ، فهناك ظواهر تعزب على التفكير العقلي المجرد كالإلهام ،
والجلاء البصرى ، ومبشرات الأحلام ، والتراسل الروحى ، والوحى ، وهذه
كلها تدخل فى خبرة بعض الأفراد ، ولكنها تستعصى على التحليل والتفسير ،
ولا سبيل غير الإيمان بها . وليس معنى الإيمان بهذه الأمور الباطنية إنكار
ما نصل إليه بعقولنا ، وفى ذلك يقول الغزالي : « . . . فإلى إذا علمت أن
العشرة أكثر من الثلاثة ، فاو قال لى قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر بدليل أنى
أقلب هذه العصا ثعباناً وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه فى معرفتى ،
ولم يحصل لى منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ! فأما الشك فيما علمته ،
فلا . . . ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من
اليقين ، فهو علم لا ثقة به ، ولا أمان معه . وكل علم لا أمان معه فليس بعلم
يقينى . » (١)

هكذا يميز الغزالي بين العلوم العقلية والعلوم الشرعية ، ولكنه يرى أيضاً
أن لا تناقض بين العقل والشرع ، فيقول : « وظن من يظن أن العلوم
العقلية مناقضة للعلوم الشرعية ، وأن الجمع بينهما غير ممكن ، هو ظن صادر
عن عمى فى عين البصيرة . » (٢) ويرى الغزالي كذلك ضرورة الجمع بين
العلوم العقلية والشرعية ، فيقول : « . . . فالداعى إلى فحص التقليد مع عزل
العقل بالكلية جاهل ، والمكتفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور .
فإنك أن تكون من أحد الفريقين ، وكن جامعاً بين الأصلين ، فإن العلوم
العقلية كالأغذية ، والعلوم الشرعية كالأدوية . » (٣)

وتظهر واقعية الغزالي ووضعية تفكيره فى مواقف كثيرة من مؤلفاته .
وأذكر من هذه المواقف موقفه من معنى النفس والروح والقلب والعقل :
فيقول عند الكلام عن القلب : « والمقصود أنا إذا أطلقنا لفظ القلب فى هذا

(١) المنقذ من الضلال ، المصدر نفسه ، ص ٩٨ و ٩٩ .

(٢) إحياء علوم الدين ، جزء ٨ ، ص ٣٠ .

(٣) المصدر نفسه ، جزء ٨ ، ص ٣٠ .

الكتاب ، أردنا به هذه اللطيفة . وغرضنا ذكر أوصافها وأحوالها ، لا ذكر حقيقتها في ذاتها . وعلم المعاملة يفتقر إلى معرفة صفاتها وأحوالها ، ولا يفتقر إلى ذكر حقيقتها . ^(١) إن الغزالي عند تعريف معنى القلب ، يصفه أولاً لحيماً وعضواً في جسم الإنسان ، أى أنه يصف كيانه ، ثم هو يصفه مرة أخرى بوصف أحواله ، أى وظيفته : هذه الدراسة الكيانية الوظيفية هي أحدث منهج في أيامنا هذه لتحليل الظواهر . وتبين أهمية هذا المنهج عندما يورد أمثلة القلب مع جنوده الباطنة من واقع الظواهر الاجتماعية ، فيقول : « مثل نفس الإنسان في بدنه ، . . . ، كمثل ملك في مدينته ومملكته . فإن البدن مملكة النفس وعالمها ومستقرها ومدينتها ، وجوارحها . وقواها بمنزلة الصناع والعملة ، والقوة العقلية المفكرة له كالشير الناصح ، والوزير العاقل . وإنشوة له كالعبد السوء يجلب الطعام والميرة إلى المدينة . والغضب والحمية له كصاحب الشرطة ، . . . » ^(٢)

١ - إن الغزالي واقعي حسي في تفكيره إلى حد بعيد . فالطريق عنده للتفكير في الله هو التفكير في خلقه ، والتفكير في خلق الله هو تفكير عقلي حسي . ثم هو بعد ذلك يقول في الغيبيات : « أما الذى لا ندركه بالبصر فكالملائكة ، والجن والشياطين ، والعرش ، والكرسى ، وغير ذلك ؛ ومجال الفكر في هذه الأشياء مما يضيق ويغمض ، فلنعدل إلى الأقرب إلى الأفهام ، وهى المدركات بحس البصر ، وذلك هو السموات السبع ، والأرض وما بينهما » . ^(٣)

لقد كان الغزالي « عملياً جداً في تصوفه . . . وهو يقرر أن غايات التصوف والأدلة على صحته والإخلاص فيه ، إنما هى في المحافظة على الاستقامة في جنب الله ، ثم في حياة يومية مبنية على سلوك مثمر ، وعلى نفع

(١) المصدر نفسه ، جزء ٨ ، ص ٦ .

(٢) المصدر نفسه ، جزء ٨ ، ص ١١ و ١٢ :

(٣) المصدر نفسه ، جزء ١٥ ، ص ٧٨ .

الآخرين»^(١) وكان كذلك واقعياً اجتماعياً في نظرته إلى المجتمع ، فقد اهتدى إلى ظاهرة التخصص وتقسيم العمل فيه ، بثاقب فكره ، ودقة مشاهدته ، إذ يقول : « فإن الصناعات والتجارات لو تركت بطلت المعاش ، وهلك أكثر الخلق ، فانتظام أمر الكل بتعاون الكل ، وتكفل كل فريق بعمل . ولو أقبل كلهم على صنعة واحدة لتعطلت البواقي ، وهلكوا ... »^(٢)

وسائل الغزالي في البحث :

يهدف البحث العلمي إلى الكشف عن الحقائق بوسائل مختلفة ، تجمع بوساطها المعطيات لتصنيفها وتحليلها بقصد استنباط قوانين عامة . وقد استعان الغزالي في بحوثه بوسائل خمس وهي الملاحظة ، والتأمل الباطني ، والتجربة ، واستتار الناس ، والاستشهاد بالسلف . وكان في بحثه يتحرى الحقيقة ، مهما كلفه ذلك من مشقة ، لأنه كان ينشد من الإيمان إيمان العارفين . وقد أورد في ذلك مثلاً ، يهمننا منه أن الغزالي كان دقيقاً في البحث وتمحيص المعطيات التي تصل إليه . وسواء أكان يبحث عن الحقيقة الإلهية أم الحقيقة الاجتماعية ، فإن ترفعه عن إيمان العامة ، وعدم رضاه عن إيمان المتكلمين ، ليشهدان بتعمقه في البحث ، واتباعه المنهج العلمي للوصول إلى المعرفة اليقينية كما يمكن أن تعرف ، وكما يمكن الوصول إليها . يقرر الغزالي :

« نعم هذا التجلي وهذا الإيمان له ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى : إيمان العوام ، وهو إيمان التقليد المحض .

والثانية : إيمان المتكلمين ، وهو ممزوج بنوع استدلال ، ودرجته قريبة من إيمان العوام .

والثالثة : إيمان العارفين ، وهو المشاهد بنور اليقين .

(١) أيها الولد ، مقدمة جورج شيرر بالعربية ، بيروت ، ١٩٥١ ، ص ١١٣ .

(٢) إحياء علوم الدين ، جزء ٥ ، ص ١٠ .

ونبين لك هذه المراتب بمثال ، وهو أن تصديقك يكون زيد مثلاً
في الدار له ثلاث درجات :

الأولى : أن يخبرك من جربته بالصدق ، ولم تعرفه بالكذب ،
ولا أهمته في القول ، فإن قلبك يسكن إليه ، ويطمن
بجبره بمجرد السماع ، وهذا هو الإيمان بمجرد التقليد ،
وهو مثل إيمان العوام . . .

المرتبة الثانية : أن تسمع كلام زيد وصوته من داخل الدار ، ولكن
من وراء جدار ، فتستدل به على كونه في الدار . فيكون
إيمانك وتصديقك ويقينك بكونه في الدار أقوى من
تصديقك بمجرد السماع . . .

المرتبة الثالثة : أن تدخل الدار فتنظر إليه بعينك وتشاهده . وهذه هي
المعرفة الحقيقية ، والمشاهدة اليقينية ، . . . فعرفة ذلك
تزيد بكثرة المعلومات لا محالة . (١)

وفما يلي تبيان الوسائل الخمس التي استقى المعلومات بواسطتها :

١ - الملاحظة :

لقد عرف الغزالي قيمة الملاحظة في البحث العلمي ، واستخدمها بطرقها
الثلاثة ، الملاحظة المقصودة ، والملاحظة المقيدة ، والملاحظة مع الاشتراك
في النشاط . أما الملاحظة المقصودة فنلمسها في مواضع كثيرة من مؤلفاته .
ومن أمثلة ذلك قوله : « فإن وقع لك الشك في شخص معين ، أنه نبي أم لا
فلا يحصل اليقين إلا بمعرفة أحواله ، إما بالمشاهدة أو بالتواتر والسماع ،
فإنك إذا عرفت الطب والفقہ يمكنك أن تعرف الفقهاء والأطباء بمشاهدة
أحوالهم وسماع أقوالهم ، . . . » (٢)

(١) المصدر نفسه ، جزء ٨ ، ص ٢٦ وما بعدها .

(٢) المنتقى من الضلال ، المصدر نفسه ، ص ١٦٩ .

وأما الملاحظة المقيدة ، فتلك التي ترتبط بالتجربة العملية . وقد اعتمد عليها الغزالي اعتماداً كبيراً . ويظهر ذلك على سبيل المثال في حوارهِ في رسالة « القسطاس المستقيم » مع رفيق من رفقاء أهل التعليم ، إذ يقول على لسانه مجيباً عن سؤال : « فن أين تعلم أن الميزان صادق ؟ » : « أعلم ذلك علماً ضرورياً يحصل لي من مقدمتين : إحداهما تجريبية ، والأخرى حسية . أما التجريبية ، فهي أني علمت بالتجربة أن الثقل يهوى إلى أسفل ، وأن الأثقل أشد هويًا ، ... والمقدمة الثانية ، هي أن هذا الميزان بعينه رأيته لم تهو إحدى كفتيه بل حاذت الأخرى محاذة مساواة ، وهذه مقدمة حسية شاهدها بالبصر ، ... » (١)

وأما الملاحظة مع الاشتراك في النشاط فهي أعلى مراتب الملاحظة ، لأنها ملاحظة فاعلية على الطبيعة ، تمكن من مشاهدة السلوك على حقيقته . ومن أمثلة ذلك ملاحظة الغزالي لأهل الطوائف المذهبية المختلفة . فهو يصرح معترفاً ، « ولم أزل في عنفوان شبابي ، منذ راهقت البلوغ قبل العشرين إلى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، أقنعت لجة هذا البحر العميق وأخوض غمراته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتفحم كل ورطة ، وأنفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع ، لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطانته ، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلماً إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته ، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً معطلاً إلا وأنجس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته . » (٢)

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٠٢ و ٢٠٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٩٥ و ٩٦ .

ويقول في موضع آخر : « وهذه حالة يتحققها بالدوق من سلك سبيلها ، فمن لم يرزق الدوق فيتيقنها بالتجربة والتسامح ، إن أكثر معهم (الصوفية) الصعبة حتى يفهم ذلك بقرائن الأحوال يقيناً ، ومن جالسهم استفاد منهم هذا الإيمان . . . » (١)

٢ - التأمل الباطني :

التأمل الباطني ملاحظة النفس في تقلباتها ومتابعة أحوالها ، والشعور بهواجسها وخطواتها وثباتها ، وتتبع ذلك بإمعان . ولقد كانت هذه طريقة الغزالي المثلى ، التي أفرد لها كتاباً بمجلته ، سجل فيه اعترافاته ، وسطر فيه تأملاته ، فجاء وثيقة على جانب كبير من الأهمية . فهو يقول : « ثم لاحظت أحوالى ، فإذا أنا منغمس في العلائق ، وقد أهدقت بي من الجوانب ، ولاحظت أعمالي - وأحسنها التدريس والتعليم - فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة . ثم تفكرت في نيتي في التدريس ، فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت . . . ثم يعود الشيطان ويقول : « هذه حال عارضة ، إياك أن تطاوعها ، فإنها سريعة الزوال ، فإن أذعنت لها وتركت هذا الجاه العريض ، والشأن المنظوم الخالي عن التكدير والتنقيص ، والأمن المسلم الصافي عن منازعة الخصوم ، ربما التفتت إليه نفسك ، ولا يتيسر لك المعاودة » . فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ، ودواعي الآخرة ، قريباً من ستة أشهر . . . ثم لما أحسست بعجزى ، وسقط بالكلية اختياري التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له . . . » (٢) هذه صورة من التأمل الباطني الحق الصريح يكشف عنها الغزالي في أعماق نفسه في غير ما نخجل . فهو العالم الموضوعي الذي لا يخشى في سبيل الوصول إلى الحقيقة أى إنسان حتى ولو كان هو نفسه .

(١) المصدر نفسه ، ص ١٦٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٥٣ .

٣ - التجربة :

التجربة في ميدان العلوم الاجتماعية هي ملاحظة السلوك وسط ظروف مدبرة . وهي تعد في زماننا هذا من أحدث طرق البحث في هذا الميدان . ولكن ها نحن أولاء نجد أن الغزالي قد اعتمد عليها في بحوثه ، وعرف قدرها في الحصول على نتائج يقينية ، والوصول إلى الحقيقة المؤكدة . ومن هذه التجارب على سبيل المثال ما يأتي : « فإن الإنسان بعد رؤية الشيء يغمض عينيه ، فيدرك صورته في نفسه وهو في الخيال ، ثم تبقى هذه الصورة معه بسبب شيء يحفظه وهو الجند الحافظ (أى القدرة) . ثم يتفكر فيما حفظه فيركب بعض ذلك إلى البعض ، ثم يتذكر ما قد نسيه ويعول إليه ، ثم يجمع جملة معاني المحسوسات في خياله بالحس المشترك بين المحسوسات ، ففى الباطن حس مشترك ، وتخيل وتفكر ، وتذكر وحفظ . »^(١) وفي مناسبة أخرى يقول على لسان مخاطبه : « قد جربت شيئاً من النجوم شيئاً من الطب ، فوجدت بعضه صادقاً ، فانقدح في نفسي تصديقه ، وسقط من قلبي استبعاده ونفرتي ، وهذا لم أجربه ، فم أعلم وجوده وتحقيقه ؟ وإن أقررت بإمكانه »^(٢) ومن التجارب ما جربه الغزالي بنفسه على نفسه ، ويقول في ذلك : « . . . قالوا حسن الخلق يجمع الشهوة والغضب ، وقد جربنا ذلك بطول المجاهدة ، وعرفنا أن ذلك من المزاج والطبع . »^(٣) أما تجربته الكبرى فكانت جريئة حقاً ، لأنها كانت تجربة روحية في عالم العلوم الشرعية ، إذ أن الغزالي أبى أن يأخذ بالتقليد والتسامع ، وأصر على سلوك الطريق بنفسه ليشاهد بنفسه ، ويعلم علم اليقين ، فلما وصل إلى مرماه ، جعل ذلك مبدأ ينصح به الباحث عن الحقيقة مثله ، فيقول : « . . . واعضد ذلك بتجربة ما قاله في العبادات وتأثيرها في تصفية القلوب . . »^(٤) فبالتجربة الشخصية لطريقة الصوفية

(١) إحياء علوم الدين ، جزء ٨ ، ص ١٠ و ١١ .

(٢) المنقذ من الضلال ، ص ١٩٠ .

(٣) إحياء علوم الدين ، جزء ٨ ، ص ١٠١ .

(٤) المنقذ من الضلال ، المصدر نفسه ، ص ١٧٠ .

في عزلته التي دام عليها مقدار عشر سنين ، استطاع في النهاية أن يقول جازماً :
 « ... وانكشفت لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها
 واستقصاؤها ، ... علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى
 خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم
 أزكى الأخلاق . » (١)

٤ - استيبار الناس :

الاستيبار وسيلة شائعة الاستعمال في البحث العلمي ، لم تخف على الغزالي
 الذي أفاد منها ، وذكرها بقوله : « فإني تتبعته مدة آحاد الخلق . أسأل من
 يقصر عنهم في متابعة الشرع ، وأسأله عن شبهته وأبحث عن عقيدته وسره ،
 وقلت له : « مالك تقصر فيها ؟ فإن كنت تؤمن بالآخرة ولست مستعداً لها
 وتبيعها بالدنيا فهذه حماقة ! فإنك لا تبيع الاثنين بواحد ، فكيف تبيع
 ما لا نهاية له بأيام معدودة ؟ ... » فقال يقول : « هذا أمر لو وجبت
 المحافظة عليه لكان العلماء أجدر بذلك ... » وقائل ثان يدعى علم التصوف ،
 ويزعم أنه قد بلغ مبلغاً ترقى عن الحاجة إلى العبادة ! وقائل ثالث يتعلل بشبهة
 أخرى من شبهات أهل الإباحة ... » (٢) وهكذا يورد الغزالي آراء من سألهم
 واحداً واحداً ، ثم يفند آراءهم ويرد على حججهم يقرعها بحججه ،
 واحدة بعد أخرى .

٥ - الاستشهاد بالسلف :

الاستشهاد بالسلف فيما وقع منهم ولهم وسيلة لتبيان الحق ودعم الرأي ،
 وقد اعتمد الغزالي عليها فأخذ يسرد من بطون الكتب حقائق توضح مقالاته
 وتسند حجته . ومن أهم ما اعتمد عليه في ذلك ما تواتر من أخبار السلف
 الصالح . أما أهمها بعد القرآن ، فحديث الرسول . وينصح الغزالي الباحث

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٥٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٧٥ .

يقوله : « فان وقع لك الشك في شخص معين ، أنه نبي أم لا ، فلا يحصل اليقين إلا بمعرفة أحواله ، إما بالمشاهدة أو التوتر والتسامع ، . . . » (١) ويفيض أعظم أعماله « إحياء علوم الدين » بالاستشهادات البينة التي يوردها في مناسباتها لتجلو الحقيقة وتزيد اليقين :

خاتمة :

وبعد فهذه محاولة عاجلة لتبيان منهج البحث العلمي ، أو المنهج الوضعي عند الغزالي ، الإمام العالم ، حجة الإسلام ، محب الحقيقة ، الباحث عنها في ظلمات الرأي ، الذي وصف شغفه بالمعرفة اليقينية بقوله : « وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديني من أول أمري وريعان عمري ، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلي ، لا باختيارى وحيلى ، حتى انحلت عني رابطة التقييد ، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا ، . . . » (٢).

(١) المصدر نفسه ، ص ١٦٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٩٦ و ٩٧ .

— ٢١ —

الدكتور محمد عبد المعز نصر

فَلَسِيفَةُ السِّيَاسَةِ عِنْدَ الْغُيُورِ إِلَى

فلسفة السياسة عند الغزالي

إن فلسفة السياسة عند علماء المسلمين ومفكرهم لا تزال تحتاج إلى كشف ودراسة متعمقة . ففي ظل ازدهار الحضارة الغربية ، واتجاه أهل المشرق بعقولهم نحو ثقافة الغرب ، ساد الاعتقاد أن فلسفة السياسة وقف على مفكرى اليونان الأقدمين وورثة فكرهم في العالم الغربي الحديث . ولكن مثل هذا الاعتقاد لا بد وأن يتعدل من أساسه في ضوء تجربة العالم المعاصر الذى يعنى أهمية الحضارات العريقة الأخرى ، ويبحث فى سجلاتها عن مصادر للإلهام فى محاولة بناء الدول الجديدة . ولقد كانت الحضارة الإسلامية سباقة فى مجال التنظيم السياسى ، وأكدت من عناصره ومقوماته ما يحتاج عالم اليوم إلى الاهتمام به . وليس هنالك أجدى فى مثل هذا البحث من استقاء أصول السياسة الإسلامية من كتابات فقهاء المسلمين الذين يحتل الإمام الغزالي بينهم فى هذا الميدان مكانة مرموقة وأصالة غير مسبقة .

فالإمام الغزالي له فلسفة فى السياسة متصلة الحلقات ، والمطلع على مؤلفاته يدرك أن الرجل كان واعياً لدوره فى مجال الفكر السياسى الإسلامى المعاصر . فمثلاً نراه فى الفصل الذى كتبه عن الإمامة فى كتابه « الاقتصاد فى الاعتقاد » يشير على القارئ أن يرجع لتفصيل هذا الموضوع فى كتابه « المستظهرى »^(١) كما نراه فى الفصل الذى كتبه فى الجزء الثانى من « إحياء علوم الدين » عن « المأخوذ والآخذ » من أموال السلطان يشير إلى معالجة هذا الموضوع

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٤ .

في كتاب « المستظهرى » المستنبط من كتاب « كشف الأسرار وهتك الأستار ، تأليف القاضي أبى الطيب فى الرد على أصناف الروافض من الباطنية » ، وكذلك « فى أحكام الإمامة من كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد »^(١) . . . وأن هذه الكتب الثلاثة التى يكمل بعضها بعضاً من ناحية الدراسة الواقعية لنظم الحكم تقوم كلها على القاعدة النظرية الواسعة التى ضمنها كتابه « التبر المسبوك فى نصيحة الملوك » فالإمام الغزالى قد وصل إلى آراء وحقائق عن فن الحكم ومبادئه فى فترة مبكرة ، وحافظ فى كتاباته المتتالية على نصها وروحها ، مما يميز النظام الفكرى المتسق فى مجال السياسة ، ويكسب لصاحبه لقب الفيلسوف السياسى .

وقبل أن نعرض لفكر الإمام الغزالى السياسى ، يجب أن نذكر أن الرجل لم يكتب ما كتب وهو جالس فى برج عاجى . وإنما أتاحت له تجربة نادرة : فلقد كان الفقيه أو عالم السياسة أو « المستشار القانونى » فى حاشية ملوك السلاجقة ووزرائهم فى نيسابور ، وخاصة الوزير نظام الملك الذى شمله برعايته ، وكان مقتله من العوامل التى أثرت فى حياة الغزالى النفسية تأثيراً يرى بعض الباحثين أنه كان ذا صلة وثيقة بتطوره الروحى الذى يصفه فى كتابه « المنقذ من الضلال » . وكتابه « التبر المسبوك فى نصيحة الملوك » موجه للسلطان محمد بن ملك شاه ، ويخاطبه فيه بقوله : « اعلم . . يا سلطان العالم ، وملك المشرق والمغرب ، أن الله أنعم عليك نعماً ظاهرة ، وآلاء متكاثرة ، يجب عليك شكرها ، ويتعين عليك إذاعتها ونشرها . »^(٢) لما أن كتاب « المستظهرى » ألفه فى بغداد استجابة لرغبة الخليفة حين « خرجت الأوامر الشريفة المقلسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم فى تصنيف كتاب فى الرد على الباطنية ، مشتمل على الكشف عن بدعتهم وضلالهم وفنون مكرهم واحتياهم ووجه استدراجهم عوام الخلق وجتهالم وإيضاح

(١) لإحياء علوم الدين جزء ثان ص ١٤١ .

(٢) التبر المسبوك ص ٢ - ٣ .

غوائلهم في تلبيسهم وخداعهم وانسلاهم عن ربة الإسلام وانسلاهم وانخلاهم وإبراز فضائهم وقبائحهم بما يفضي إلى هتك أستارهم وكشف أغوارهم. ^(١) وهكذا تتجاوب تجربته المستمدة من اتصاله بالسياسة في عصره مع إيمانه وعلمه بقواعد العدل الإسلامى ، الذى مكنت له الدعوة الإسلامية في قلوب علماء المسلمين « الحقيقين » - على حد تعبيره - وتخرج لنا فلسفة سياسية تقسم بالحيوية والجدّة ، اللتين تمنحهما التجربة المباشرة حينما تلقى نفساً خصبة قابلة للتجريب وقادرة عليه ، وحينما ينصهر صاحبها ويتفاعل مع الأحداث العاصفة المحيطة بعصره في أمانة ووعى واستنارة . ومن هذه الخصومات المذهبية والسياسية التى وجد الغزالي نفسه إما مؤيداً أو معارضاً لها ، اكتسبت كتاباته طابع الجدل السياسى الذى يقابل في الفكر السياسى العربى ما نجد من جدل سياسى ملء بالقوة والصدق في محاورات ثراسياخوس وسقراط في جمهورية أفلاطون ، وفي مناقشات جون لوك في مقالیه عن الحكومة المدنية للحجج التى قدمها سير روبرت فلمر وتوماس هوبز .

•

وتحتل السياسة في فكر الغزالي ، على هذا النحو ، مكاناً رفيعاً جوهرياً سواء أكان ذلك من ناحية النظرية العامة أم التطبيق العملى . وليس هنالك أبين في وصف هذه المكانة من أنه قد توجهها كأشرف الأعمال التى تقوم أساساً لنظام الدين والدنيا معاً . ونحن نقدم الفقرة الآتية من كتابه « فائحة العلوم » ، فهى تدخلنا مباشرة إلى قلب فلسفته السياسية ، إذ يقول :

« إن مقاصد الخلق مجموعة في الدين والدنيا ، ولا نظام للدين إلا بنظام الدنيا . فإن الدنيا مزرعة الآخرة ، وهى الآلة الموصلة إلى الله تعالى لمن اتخذها آلة وممرأ ، ولم يتخذها وطناً ومستقراً .

(١) التبر المسبوك ص ٢ - ٣ .

وليس ينتظم أمر الدنيا إلا بأعمال الآدميين . وأعمالهم وصناعاتهم
تنحصر في ثلاثة أقسام :

(أحدها) أصول لا قوام للعالم دونها وهى أربعة :

الزراعة ، وهى للمطعم ، والحياكة وهى للملبس ، والبناء
وهو للمسكن والسياسة وهى للتأليف والاجتماع والتعاون على
أسباب المعيشة وضبطها .

(القسم الثانى) ما هى مهياة لكل واحدة من هذه الصناعات
وخادمة لها ، كالحداثة فلإنها تخدم الزراعة ، وجملة من الصناعات
بإعداد آلاتها ، وكالحلاجة والغزل فلإنها تخدم الحياكة بإعداد محلها .

(القسم الثالث) ما هى مزينة للأصول ومرتبة لها « كالطحن
والخبز للزراعة ، وكالقصارة والحياطة للحياكة » . . .

وذلك بالإضافة إلى قوام العالم الأرضى مثل أجزاء الشخص
الآدى بالإضافة إليه ، فلإنها ثلاثة أضرب :

(إما أصول) كالقلب والكبد والدماغ ، فهى الأعضاء
الرئيسية .

(وإما خادمة لها) كالمعدة والغروق والشرابين والأعصاب
والأوردة .

(وإما مكلمة ومزينة) كالأظفار والأصابع والحاجبين . . .

وأشرف هذه الصناعات أصولها الأربعة وأشرف الأربعة
السياسة للتأليف والاستصلاح .

ولذلك تستدعى هذه الصناعة من الكمال ما لا يستدعيه غيرها ،
ولذلك من يتكفل بها يستخدم سائر الصناعات ويحتكم عليهم .

وأعنى بالسياسة استصلاح الخلق ، بإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجى في الدنيا والآخرة . وهى على أربع مراتب :

(الأولى) وهى العليا ، سياسة الأنبياء ، وحكمهم على الخاصة والعامة جميعاً فى ظاهرهم وباطنهم .

(الثانية) سياسة الخلفاء والملوك والسلطين ، وحكمهم على الخاصة والعامة جميعاً لكن على ظاهرهم لا على باطنهم .

(والثالثة) سياسة العلماء بالله وبدينه الذين هم ورثة الأنبياء ، وحكمهم على باطن الخاصة فقط ، ولا يرتفع فهم العامة إلى الاستفادة منهم ، ولا تنتهى قوتهم إلى التصرف فى ظاهرهم بالإلزام والمنع .
(والرابعة) الوعاظ ، وحكمهم على بواطن العامة فقط .

وأشرف هذه المقامات بعد النبوة إفادة العلم ، وتهذيب نفوس الناس عن الأخلاق الملعومة المهلكة ، وإرشادهم إلى الأخلاق الحمود المسعدة ، وهو المراد بالتعليم .^(١)

ولقد أعطى الغزالى للسياسة فى هذا العرض مفهوماً أخلاقياً . فالمقصود بالسياسة التعليم والتهذيب والإرشاد . وهو معنى رحب واسع ، وأظهر ما يميزه اشتراك رجل السياسة وعالم السياسة ، فى مهمة الإرشاد الاجتماعى إلى التعاون فى أداء الأعمال التى لا بد من إتمامها لكفالة قيام المجتمع واستمراره . ولقد أدى به هذا الربط بين الأخلاق والسياسة إلى أن يعلى من شأن وظيفة التربية السياسية ويجعلها التالية لعمل النبوة . وهو إعلاء ضمنى لوظيفة الفقيه فى الدولة أو وظيفة الغزالى نفسه . وأن مثل هذا التصور خاص بمفهوم الدولة الإسلامية التى يرتبط فيها الدين والدنيا ، ويعلو فيها مركز ممثل الدين سواء أكان خليفة أم فقيهاً .

(١) فاتحة العلوم ص ٥ - ٦ .

ولكن الإمام الغزالي من الواقعية بحيث لا يقتصر مجال السياسة عنده على المفهوم الأخلاقي وحسب بل إنه يشتمل كذلك على المفهوم القانوني المتصل ببيان الحدود ، وبجزاء المحسن والمسيء على قدر رعاية تلك الحدود . ويقدم لهذا المفهوم تفسيراً سيكولوجياً نفسياً للطبيعة البشرية وتصرفها في علاقات الأفراد بعضهم ببعض ، وعلاقاتهم بالدولة . فالإنسان — في رأيه — ليس الكائن العاقل الذي عرفه فلاسفة اليونان من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو وإنما هو الكائن الذي يشبه إنساناً ما قبل المجتمع عند هوبز . إذ يرى الغزالي : أن الشهوات هي السائدة عند الأغلب الأعم من البشر ، ويدرك مدى فعلها التدميري لبناء المجتمع إذا ما انطلقت في البحث عن إرضاء حاجاتها ومطالبها . ولهذا وجبت السياسة للبشر ووجب قيام من يكبح جماح الشهوات بالسلطة المادية والتربية العلمية والأخلاقية ، ويوضح معالم الطريق في مجال المعترك البشري على أسس الحياة ومقوماتها . ويؤكد من أهمية الدولة بنظامها السياسي والقانوني ما يقابل الناس من تعقيد في مسائل الحياة الضرورية ، إذ المشكلة الكبرى التي تعترضهم تقوم على النقص المحسوس في الموارد المالية والبشرية وعلى عجزها عن إرضاء الحاجات والشهوات لكافة الخلق . وهو في هذا الإدراك لمشكلة السياسة قد سبق مalthus في الإشارة إلى عدم التناسب بين السكان والموارد — وإن كان قد وجد في الدين الإسلامي عاصماً من التثاؤم الذي انتهى إليه المفكر الإنجليزي . فهو مؤمن بأن السياسة التي تقوم على الشرع الإسلامي كفيلة بحل مشكلات المجتمع والدولة : وهو يشرح هذا الموقف على النحو الآتي في كتاب « فائحة العلوم » بقوله :

« فاعلم أن الله تعالى أخرج آدم من التراب وأخرج ذريته من سلاله من ماء دافق، وأخرجهم من الأضلاب إلى الأرحام ، ومنها إلى الدنيا ثم إلى القبر ثم إلى الجنة أو إلى النار . فهذا مبدؤهم ، وهذه غايتهم ، وهذه منازلهم . وخلق الدنيا زاداً للمعاد ليتناولوا

منها ما يصلح للزود . فلو تناولوا منها قدر الزاد بالعدل لانقطعت .
 الخصومات ، وتعطل الفقهاء . ولكنهم تناولوها بالشهوات ،
 وضاعت أعيان الأموال والأنفس عن الوفاء بجميع الشهوات ،
 فتولد منها الخصومات ، فست الحاجة إلى تمهيد قانون في بيان
 حدود الاختصاصات بالمنكوحات والمطعومات وسائر المطلوبات
 الدنيوية ، وهو العلم الذى يتولى الفقيه بيانه فى ربيع المعاملات
 والنكاح والجراح . ومست الحاجة إلى سلطان يسوسهم ويحكمهم .
 على الحدود الفاصلة للاختصاصات . فالفقيه هو العالم بقانون .
 السياسة ، وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات .
 فالفقيه هو معلم السلطان ، ومرشده إلى طريق سياسة الخلق ، لينتظم
 باستقامتهم أمورهم فى الدنيا . ووجه تعلقه بالدين أن الدنيا منزل
 من منازل الآخرة ، بل هى مزرعة الآخرة ، ولا يتم الدين
 إلا بالدنيا . ولذلك قيل الدين والملك توعمان . والدين أصل .
 والسلطان حارس . وما لا أصل له فهودوم ، وما لا حارس له .
 فضائع (١) .»

ولكن منهج الغزالي فى الربط بين الدين والدنيا ، واتخاذ أساساً لوجوب
 وجود الفقيه والسلطان ، منهج سليم صحى واقعى . فهو لم يقابل بين الدين
 والدنيا المقابلة العامة الشائعة التى تحط من شأن الدنيا لتعلو من شأن الدين .
 ولكنه ذهب إلى أن الدنيا من الألفاظ المشتركة فى معانيها ، فكما أنها تعنى
 « فضول التنعم والتلذذ والزيادة على الحاجة والضرورة » فهى تعنى أيضاً
 « جميع ما هو محتاج إليه قبل الموت » . ويقرر الغزالي فى كتاب « الاقتصاد
 فى الاعتقاد » أن أحد المعنيين ضد الدين والآخر شرطه ، « وهكذا يغلط من
 لا يميز بين معانى الألفاظ المشتركة . فتقول نظام الدين بالمعرفة والعبادة .

(١) فاتحة العلوم ص ٤٤ .

لا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والسكن والأقوات والأمن . . . ولعمري من أصبح آمناً في سربه ، معافى في بدنه ، وله قوت يومه ، فكأنما جيزت له الدنيا بحذافيرها . وليس يأمن الإنسان على روحه وبدنه وماله ومسكنه وقوته في جميع الأحوال ، بل في بعضها . فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية . وإلا فن كان جميع أوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه من سيوف الظلمة ، وطلب قوته من وجوه الغلبة ، متى يتفرغ للعلم والعمل ، وهما وسيلتاها إلى سعادة الآخرة . فلإذن بان أن نظام الدنيا ، أعنى مقادير الحاجة شرط لنظام الدين^(١) .

وكما جعل الغزالي الدنيا شرطاً أساسياً للدين ، جعل الدولة بدورها أساساً للدنيا ، وربط بين وجوه النشاط الروحية والثقافية والاقتصادية والصحية والسياسية ربطاً يجعل من حياة الفرد في جانبها الشخصي وجانبها العام كلا عضواً متكاملين لا يمكن تحقيقه إلا في نطاق الدولة . ومن ثم فهو ينكر وجود النظم المختلفة مثل الدين والملكية والأخلاق والعلاقات المدنية قبل قيام الدولة . وهو في ذلك أقرب إلى توماس هوبز وأبعد من جون لوك وجان جاك روسو . فليس هنالك اجتماع قبل قيام الدولة . وتصبح الدولة بذلك ذات أهمية جوهرية قصوى في تنظيمه . فحقوق الفرد ونظم المجتمع لا تتم إلا بها وبسلطانها القاهرة المطاع . فالقهر الذي يكفل الطاعة هو خاصية الدولة عند الغزالي ، وهو في ذلك يؤكد مثل المحدثين ضرورة السيادة كركن جوهرى من أركان الدولة . إذ أن فلسفته السياسية تقوم على افتراضه الرئيسى من أن « نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا ، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع^(٢) » .

ويشرح الإمام الغزالي نظرية السيادة في الدولة شرحاً أشبه بما قدمه توماس هوبز في تبريرها — بعده ستة قرون — وإن كان هوبز قد اعتمد على افتراض نظرى ، أما هو فقد اعتمد على تبرير فعلى . فالعهد الذى عاش فيه

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٥ .

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٥ .

الغزالي يشبه إلى حد كبير العهد الذي عاصره من بعد توماس هوبز ، فكل العاهدين كان مليئاً بالفتن ، وأحس الناس فيهما بأهمية الأمن في ذاته وضرورة حفظ النظام بواسطة سلطان قاهر يضع حداً لكل ما يهدد الألفس والأموال من عوامل الاضطراب . فالخشية من الفتنة هي التي أكدت الحاجة إلى الأمن وإلى سلطة موحدة تتركز فيها السيادة حتى تحول دون تضارب الآراء وتعدد الأهواء وشيوع الفوضى . ويعرض الغزالي نظرية وحدانية السيادة في الدولة في قوله في كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد » :

« وأما المقدمة الثانية) وهو أن الدنيا والأمن على الألفس والأموال ، لا ينتظم إلا بسلطان مطاع ، فتشهد لها مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة ، وأن ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع ، دام الهرج ، وعم السيف وشمل القحط وهلكت المواشي وبطلت الصناعات ، وكان كل غلب سلب ، ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم إن بقى حياً . والأكثر من يهلكون تحت ظلال السيوف . ولهذا قيل الدين والسلطان تويمان ، ولهذا قيل الدين أس ، والسلطان حارس ، وما لا أس له فهلوم ، وما لا حارس له فضائح . وعلى الجملة لا يتأري العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم ، وما هم عليه من تشبث الأهواء وتباين الآراء (لو تركوا وشأنهم) ولم يكن لهم رأى مطاع يجمع شتاتهم ، هلكوا من عند آخرهم . وهذا داء لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء . فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا ، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين ، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة ، وهو مقصود الأنبياء قطعاً . فكان وجوب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه ، فاعلم ذلك ^(١) . »

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٥ - ١٠٦ .

وإن هذا التفسير لضرورة قيام الدولة والسلطان القاهر أو السيادة حفظاً لنظام الدين والدنيا يمكن خلف موقفه من نظام الحكم والإمامة على وجه العموم ، وما أدخله على شروط الحكم والإمامة من تعديل وتنازل في بعض الأحيان . ونحن نعرض هنا لبعض نتائج هذه النظرية في كتاباته السياسية :

(فأولاً) نلاحظ أن الغزالي وإن أكد أهمية السلطة القاهرة وتوافر القوة في صاحب السلطة لم يطلب ذلك من أجل القهر في ذاته أو السلطة في ذاتها ، وإنما طلب ذلك من أجل التأمين الاجتماعي لحياة الناس في دينهم ومعاشهم وتوفير الظروف التي تضمن سعادة الدنيا والآخرة . ومن ثم فقد أكد إلى جانب السلطة جانب المسئولية التي تتمثل في رعاية الشعب وخدمته . ويأخذ الغزالي في كتابه « التبر المسبوك في نصيحة الملوك » تلك الرعاية والخدمة في مبدأ العدل والإنصاف ، الذي يطالب بتحقيقه السلطان ، ويعدّه فرع « الإيمان » . فإيمان السلطان يتألف من أصل هو الاعتقاد ، وفرع هو العمل ، والعدل هو جانب العمل الذي يقوم بينه وبين الخلق ، ويحذر الغزالي السلطان من أن الله لا يتجاوز يوم القيامة عنه فيما يتعلق بمظالم الخلق . ويرى أن أصول العدل والإنصاف عشرة فيوجه الخطاب إلى السلطان معلماً إياه :

١ - « أن تعرف أولاً قدر الولاية وتعلم خطرها . فإن الولاية نعمة من قام بحققها نال من السعادة ما لا نهاية له ، ولا سعادة بعده . ومن قصر عن النهوض بحققها حصل في شقاوة ، ولا شقاوة بعدها إلا الكفر بالله تعالى . والدليل على عظم قدرها وجلالة خطرها ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال عدل السلطان يوماً واحداً أفضل من عبادة سبعين سنة »^(١).

٢ - « أن يستعين السلطان بالعالم الصالح الذي لا يطمع فيما عندك من المال وينصفك في الوعظ والمقال »^(٢).

(١) التبر ص ١٠ .

(٢) التبر ص ١٤ .

٣- ألا يقنع السلطان بدفع الظلم فيما يتصل بنفسه ، بل يجب عليه أن يحول كذلك بين عماله ونوابه وأصحابه وبين إقرار الظلم . ولا يتحقق عدل السلطان وعدل عماله ، إلا إذا ساد العقل وتغلب على الغضب الذى يؤدى إلى الانتقام ، وعلى الشهوات التى تفضى إلى الاستئثار بأطايب الأشياء .

٤- ألا يكون السلطان متكبراً . فن التكبر تحدث غلبة السخط الداعية إلى الانتقام . وعليه أن يميل إلى جانب العفو ، وأن يتعود الكرم والتجاوز .

٥- يسر السلطان فى أحكامه على المبدأ الآتى : « فى كل واقعة تصل إليك وتعرض عليك ، تقدر أنك واحد من جملة الرعية ، وأن الوالى سواك . فكما لا ترضاه لنفسك لا ترضى به لأحد من المسلمين . وإن رضيت لهم ما لا ترضاه لنفسك ، فقد خنت رعيته و غششت أهل ولايتك^(١) . »

٦- أن يبادر إلى قضاء حاجات المحتاجين ، وألا يزدري أرباب الحوائج ووقوفهم ببابه . فتحقير انتظار أرباب الحوائج من أخطر الأخطار .

٧- ألا يعود السلطان نفسه بالاشتغال بالشهوات من « لبس الثياب الفاخرة وأكل الأطعمة الطيبة » ، بل عايه أن « يستعمل القناعة فى جميع الأشياء ، فلا عدل بلا قناعة^(٢) . »

٨- أن ينفذ السلطان أموره بالرفق . وألا يلجأ إلى الشدة والعنف فى كل أمر يستطيع تحقيقه عن هذا الطريق . فلقد دعا صلى الله عليه وسلم ، فقال : « اللهم الطف بكل وال يلفظ برعيته ، واعف عن كل وال يعفو عن رعيته^(٣) . »

(١) التبر ص ٢٢ .

(٢) التبر ص ٢٣ .

(٣) التبر ص ٢٣ .

٩- أن يجتهد في أن يرضى عنه جميع رعيته بموافقة الشرع .

١٠- « ألا يطلب رضا أحد من الناس بمخالفة الشرع ، فإن من سنط بخلاف الشرع لا يضر سنطه »^(١) وهو يسوق في تأييد ذلك تجربة عمر بن الخطاب ، إذ كان يردد القول « إننى أصبح كل يوم ونصف الخلق على ساخط . ولا بد لكل من يؤخذ منه الحق أن يسخطه . ولا يمكن أن يرضى الخصمان . . . وأكثر جهلاً من ترك رضا الحق لأجل رضا الخلق » . . . وهكذا نرى أن سيادة القانون التى تفاخر بها كذلك بعض الدساتير الحديثة قد غرست في تربة الحياة الإسلامية غرساً طيباً ، ووجدت رعاية ساهرة من الحاكم وكفل لها التطبيق الفعلى في الحياة اليومية .

•

(وثانياً) نلاحظ أنه بالرغم من تأكيده مسئولية السلطة في تحقيق العدل والإنصاف ، إلا أنه أحياناً يبيح التغاضى عن هذه الوظيفة ويبيح قيام السلطة من أجل النظام وحده ومن أجل حفظه ، وذلك في حالة تولى السلطان الظالم . فأشد ما ينشأه اندلاع نار الفتنة ، ولهذا فبالرغم مما يدعو إليه من مقاطعة سلبية للسلطان الظالم في الجزء الثانى من كتابه « إحياء علوم الدين » ، إلا أنه لا يدفع بهذه المقاطعة إلى الحد الذى يخلع عنده إذا ما كان ذا قوة تجعل ذلك أمراً عسيراً . فهو يقول إن « السلطان الظالم الجاهل إن ساعدته الشوكة ، وعسر خلعه ، وكان في الاستبدال به فتنة نائرة لا تطاق ، وجب تركه ، ووجهت الطاعة له ، كما تجب طاعة الأمراء ، إذ قد ورد في الأمر بطاعة الأمراء ، والمنع من سل اليد عن مساعدتهم أوامر وزواجر . . . والقول الوجيز أنا نراعى الصفات والشروط في السلاطين تشوفاً إلى مزايا المصالح . ولو قضينا ببطلان الولايات الآن ، لبطلت المصالح رأساً ، فكيف يفوت رأس المال

(١) التبر ص ٢٤ .

في طلب الربح ؟ بل الولاية الآن لا تتبع إلا الشوكة . فمن بايعه صاحب الشوكة . فهو الخليفة . ومن استبد بالشوكة ، وهو مطيع للخليفة في أصل الخطبة . والسكة فهو سلطان نافذ الحكم والقضاء في أقطار الأرض ولاية نافذة الأحكام .^(١)

ويرى الغزالي بذلك الرأي الذي رده «والتر باجوت» في القرن التاسع عشر . من أن الحكم السيئ خير من لا حكم على الإطلاق .

*

(وثالثاً) نلاحظ أيضاً أنه قد أدخل تعديلاً ملحوظاً على صفات الإمامة . مسيطرة لمبدئه في تأييد نظام الحكم القائم ، خاصة الخلافة العباسية على وجه العموم ، ودولة المستظهر بالله على وجه الخصوص . فهو قد حصر صفات الإمامة في عشر صفات وضحاها في كتابه «المستظهرى» . : «ست منها . خلقية لا تكتسب وأربع منها تكتسب أو يفيد الاكتساب فيها مزيداً^(٢) .

فأما الست الخلقية فهي : ١ - البلوغ . ٢ - والعقل . ٣ - والحرية . ٤ - والذكورية . ٥ - ونسب قریش . ٦ - وسلامة حاسة السمع والبصر . وأما الصفات الأربع المكتسبة فهي : ١ - النجدة . ٢ - والكفاية . ٣ - والعلم . ٤ - والورع .

ولقد كان اهتمامه في تبيان صفات الإمامة متجهاً إلى إظهار «وجود القدر المشروط لصحة الإمامة في الإمام المستظهر بالله أمير المؤمنين - ثبت الله دولته - وأن إمامته على وفق الشرع ، وأنه يجب على كل مفتٍ من علماء الدهر أن يفتى على القطع بوجوب طاعته على الخلق ونفوذ أفضيته بالحق ، وبصحة توليته الولاية ، وتقليده للقضاء ، وصرف حقوق الله إليه ليصرفها إلى مصارفها ، ويوجهها إلى مظانها ومواقعها» ولهذا نراه يفسر الصفات

(١) إحياء علوم الدين جزء ٢ ص ١٤٠ - ١٤١ .

(٢) المستظهرى ص ٦٧ .

المشترطة لقيام الإمامة تفسيراً يناسب الظروف المحيطة بالمستظهر بالله .
فهو مثلاً :

١ - لا يشترط توافر صفة النجدة في الإمام نفسه ، ويكتفى بتوافرها فيمن ينصره ، ومن يتقدم لتنفيذ كلمته باسمه . ولقد توافر هذا للمستظهر بالله بمناصرة الترك له . وهو يقول في ذلك : « إن مراد الأئمة بالنجدة ظهور الشوكة ، ووفور العدة ، والاستظهار بالجنود ، وعقد الألوية والبندود ، والاستمكان بتظافر الأشياع والأتباع من قمع البغاة والطغاة ، ومجاهدة الكفرة والعتاة ، وتطفئة نائرة الفتن ، وحسم مواد الحن قبل أن يستظهر شررها ، وينتشر ضررها . هذا هو المراد بالنجدة ، وهي حاصلة لهذه الجهة المقدسة . فالشوكة في عصرنا هذا من أصناف الخلائق للترك ، وقد أسعدهم الله تعالى بمواليته ومحبته ، حتى أنهم يتقربون إلى الله بنصرته ، وقمع أعداء دولته ، ويتدينون باعتقاد خلافته وإمامته ، ووجوب طاعته ، كما يتدينون بوجوب أوامر الله وبتصديق رسله في رسالته . فهذه نجدة لم يثبت مثلها لغيره ، فكيف يمارى في نجدته » (١).

٢ - لم يشترط كذلك قصر صفة الكفاية على رأى الإمام وحده ، بل أدخل في الحسبان رأى الوزير كذلك . فكفاية الإمام تتضمن كذلك كفاية الوزير ، كما تضمنت النجدة عنده نجدة أنصاره من الترك . وأن « الكفاية ومعناها الهدى لحق المصالح في معضلات الأمور ، والاطلاع على المسلك المقتصد عند تعارض الشرور ، والعقل الذى يميز به الخير عن الشر ، ينصف به الجمهور » متوافرة في المستظهر بالله لتوافر ركنين « أحدهما » الفكر والتدبير وشرطه الفطنة والذكاء ، وهذه خصلة تميز فيها الإمام
« والركن الثانى الاستضاءة بخاطر ذوى البصائر ، واستطلاع رأى أولى التجارب على طريق المشاورة ، وهى الخصلة التى أمر الله بها نبيه . إذ قال ،

(١) المستظهرى ص ٦٨ .

«وشاورهم في الأمر»^(١). «ويذهب الغزالي إلى أنه «قد وفق الله الإمام بتفويض مقاليد أمره إلى وزيره الذي لم يقطع ثوب الوزارة إلا على قده ، حتى استظهر بآرائه السديدة في نواب الزمان ، ومعضلات الحداث ، ومراعاة مصالح الخلق في حفظ نظام الدين والملك . . .» وهكذا اجتمع التدبير والرأي السديد للإمام ، ومن مجموعها يفهم مطلوب الكفاية ، «فإن مقصودها إقامة تناظم الأمور الدينية والدنيوية»^(٢).

٣- أما عن صفة الورع فلم يدخل الغزالي أى تعديل عليها ، لأنها «أعز الصفات وأجلها ، وأولاها بالرعاية وأجدرها . وهو وصف ذاتي لا يمكن استعارته، ولا الوصول إلى تحصيله من جهة الغير . أما النجدة فتحصيلها من الغير لا محالة ، والهداية وإن اعتمدت (على) غزارة العقل وفوائدها يمكن فيها الاستعارة بطريق المراجعة والاستشارة ، والعلم أيضاً يمكنه تحصيله بالاستفتاء واستطلاع رأي العلماء . والورع هو الأساس والأصل وعليه يدور الأمر كله ، ولا يغنى فيه ورع الغير . وهو رأس المال ومصدر جملة الخصال»^(٣). . . «وليس يتم الورع بالمواظبة على الفرائض واجتناب الموبقات والكبائر ، بل عماد هذا الأمر العدل واجتناب الظلم في طرفي الإعطاء والأخذ»^(٤) ويظهر عمل هذه الصفة في جمع أموال الدولة وتوزيعها في مصارفها وهي : ١- الجند ففهم شوكة الإسلام . ٢- وعلماء الدين وفقهاء المسلمين فهم حراس الدين بالدليل والبرهان ، كما أن الجنود حراسه بالسيف والسنان . ٣- ومحايي الخلق . ٤- والمصالح العامة من عمارة الرباطات والقناطر والمساجد والمدارس .

٤- أما عن صفة «العلم» . . . فهي لا تشترط في الإمامة كذلك ، ويكفي فيها الاستعانة «بما يتفق عليه العلماء في كل واقعة ، وإن اختلف ،

(١) المستظهرى ص ٧٠ - ٧١ .

(٢) المستظهرى ص ٧١ .

(٣) المستظهرى ص ٧٢ .

(٤) المستظهرى ص ٧٣ .

فيتبع فيه قول الأفضل الأعلّم»^(١)... ويتساءل الغزالي قائلا : « ولم لا يكون مكلا بأفضل أهل الزمان مقصود العلم ، كما كل بأقوى أهل الزمان مقصود الشوكة ، وبأدهى أهل الزمان وأكفهم رأياً ونظراً مقصود الكفاية ؟ فلا تزال دولته محفوفة بملك من الملوك قوى يمدّه بشوكته ، وكاف من كفاة الزمان يتصدى لوزارته فيمدّه برأيه وهدايته ، وعالم مقدم في العلوم يفيض ما يلوح من قضايا الشرع في كل واقعة حضرته »^(٢).

ويخلص الغزالي بعد كل هذه التعديلات التي أدخلها على تفسير الصفات المشروطة في الإمام لتبرير إمامة المستظهر بالله إلى واقعية تتناقض مع دفاعه عن إمامه المفضل مثلاً فعل هوبز تماماً إذ قال :

« إذا انعقدت الإمامة بالبيعة. أو تولية العهد لمنفك عن رتبة الاجتهاد، وقامت له شوكة وأذعنت له الرقاب، ومالت إليه القلوب، فإن خلا الزمان. عن قرشي مجتهد مستجمع جميع الشروط وجب الاستمرار على الإمامة المعقودة إن قامت له. الشوكة ، وهذه حكم زماننا. وإن قدر ضرباً للمثل حضور قرشي مجتهد مستجمع للورع والكفاية وجميع شرائط الإمامة واحتاج المسلمون في خلع الأول إلى تعرض لإثارة فتن واضطراب أمور لم يجز لهم خلعه والاستبدال به ، بل يجب عليهم الطاعة له ، والحكم بنفوذ ولايته. وصحة إمامته ، لأننا نعلم بأن العلم. مزية رعية في الإمامة تحسبناً للأمر وتحصيلاً لمزيد المصلحة في الاستقلال بالنظر والاستغناء عن التقليد . وأن الثمرة المطلوبة من الإمامة تطفئة الفتن النائرة في تفرق الآراء المتنافرة فكيف يستجيز العاقل تحريك الفتنة وتشويش نظام الأمور ، وتفويت أصل المصلحة في الحال تشوقاً إلى مزيد (دقيقة) في الفرق بين النظر والتقليد . وعند هذا ينبغي أن يقيس

(١) المستظهرى ص ٧٦ .

(٢) المستظهرى ص ٧٧ .

الإنسان ما ينال الخلق بسبب عدول الإمام عن النظر إلى تقليد الأئمة ، بما ينالهم لو تعرضوا لخلعه واستبداله أو حكموا بأن إمامته غير منعقدة . وإذا أحسن إيراد هذه المقالة ، علم أن التفاوت بين أتباع الشرع نظراً وأتباعه تقليداً قريب هين ، وأنه لا يجوز أن نخزم بسببه قواعد الإمامة^(١) .

وعلى هذا النمط من الواقعية التي تلتبس التوفيق في كل المواقف ، عالج الغزالي موضوع الخلافة والإمامة . فهو لم يذهب مذهب الفارابي المثالي الذي حذا فيه حذو أفلاطون في أن الملك هو الفيلسوف ، وأن له حق الحكم بأرستقراطية الفكرية الذاتية وحدها ، بل أكد أهمية الشوكة بالنسبة للإمام أهميتها بالنسبة للسلطان . ويمكن إدراك موقف الغزالي من تفسير الإمامة إذا ما قورنت كتاباته في هذا الموضوع بالنص الآتي للفارابي المقتبس من كتابه «تحصيل السعادة» ، والذي يجعل من الإمامة نظاماً ذاتياً لا يحتاج لطاعة أو معاونة من الخارج كي يتحقق وجوده . إذ يقول الفارابي :

« فالملك والإمام ، هو بماهيته وصناعته ملك وإمام سواء وجد من يقبل منه أو لم يوجد ، أطيع أو لم يطع ، وجد قوماً يعاونونه على غرضه أو لم يجد ، كما أن الطبيب طبيب بماهيته ويقدرته على علاج المرضى ، وجد مرضى أو لم يجد ، كان ذا يسار أو فقر ، وليس يزيل ظنه ألا يكون شيء من هذه . كذلك لا يزيل إمامة الإمام ، ولا فلسفة الفيلسوف ولا ملك الملك أن لا تكون له آلات يستعملها في أفعاله ، وأناس يستخلمهم في بلوغ غرضه^(٢) . »

فهذا المفهوم الذي يصور به الفارابي الإمامة ممعن في الذاتية ، وهو أبعد ما يكون عن تصور الغزالي لها . فالغزالي ، وإن كان كسائر الفقهاء يشترط

(١) المستظهرى ص ٧٧ - ٧٨ .

(٢) تحصيل السعادة : طبع بحيدرآباد الدكن ١٣٤٥ ص ٤٧ - ٤٨ .

شروطاً خاصة بمؤهلات الإمام للإمامة، إلا أنه يشترط كذلك توافر شروط خارجية من القدرة على الحكم التي تقوم على شوكة أهل الشوكة ، وعلى إرادة الشعب ، الموجهتين لتأييد الإمام بإرادة الله . وهذا التفسير منبعث من إيمانه بوجود توافر السيادة في الدولة التي تتمثل في « الإمام المطاع » .

•

وإن كان الغزالي قد قيد الذاتية التي يفترضها الفارابي بشروط خارجية ، إلا أنه لم يذهب في نصه على موضوعية الإمامة إلى الحد الذي ذهب إليه بعض أئمة السنة ، الذين يصور مفهومهم ابن تيمية للإمامة في قوله :

« وأما قول الرافضي إنهم يقولون الإمام بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أبو بكر بمبايعة عمر برضا أربعة ، فيقال ليس هذا قول أئمة السنة، وإن كان بعض أهل الكلام يقول إن الإمامة تنعقد ببيعة أربعة ، كما قال بعضهم تنعقد ببيعة اثنين ، وقال بعضهم تنعقد ببيعة واحد . فليست هذه أقوال أئمة السنة ، بل الإمامة عندهم تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها ، ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة . فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان . فإذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان ، صار إماماً . ولهذا قال أئمة السنة من صار له قدرة وسلطان يفعل بهما مقصود الولاية . فهو من أولى الأمر الذين أمر الله بطاعتهم ما لم يأمر بمعصية الله . فالإمامة ملك وسلطان ، والملك لا يصير ملكاً بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة ، إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم ، بحيث يصير ملكاً بذلك . وهكذا كل أمر يفترق إلى المعاونة عليه لا يحصل إلا بحصول من يمكنهم التعاون عليه . ولهذا لما بويع على رضى الله عنه ، وصار معه شوكة صار إماماً ، ولو كان جماعة

في سفر ، فالسنة أن يؤثروا واحداً منهم . فإذا أمره أهل القدرة منهم صار أميراً . فكون الرجل أميراً قاضياً ووالياً وغير ذلك من الأمور التي مبنها على القدرة والسلطان متى حصل ما يحصل به من القدرة والسلطان حصلت ، وإلا فلا . إذ المقصود بها عمل أعمال لا تحصل إلا بقدرة . فتي حصلت القدرة التي بها يمكن تلك الأعمال كانت حاصلة ، وإلا فلا . وهذا مثل كون الرجل راعياً للماشية متى سلمت إليه بحيث يقدر أن يرعاها كان راعياً لها ، وإلا فلا عمل إلا بقدرة عليه . فمن لم يحصل له القدرة على العمل لم يكن عاملاً . والقدرة على سياسة الناس ، إما بطاعتهم له ، وإما بجهده لم . فتي صار قادراً على سياستهم بطاعتهم أو بجهده ، فهو ذو سلطان مطاع إذا أمر بطاعة الله . ولهذا قال أحمد في رسالة عبدوس بن مالك العطار : من أصول السنة عندنا التسك بما كان عليه أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، إلى أن قال : ومن ولي الخلافة فأجمع عليه الناس ورضوا به ، ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة ، وسمى أمير المؤمنين ، فدفع الصدقات إليه جائر برأ كان أو فاجراً . وقال في رواية لإسحق بن منصور ، وقد سئل عن حديث النبي صلى الله تعالى عليه وسلم « من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية » ما معناه ؟ فقال تدري ما الإمام ؟ الإمام الذي يجمع عليه المسلمون كلهم يقول هذا إمام ، فهذا معناه » (١) .

فهذا المفهوم للإمامة الذي أورده ابن تيمية مفهوم يكاد يكون تفسيراً مطلقاً للسيادة إلا من اشتراطه مراعاة القانون الشرعي وطاعة الله . فكما أن الغزالي لم يسجن تفكيره في الإطار الذي أراده الفارابي للإمامة ، فهو لم يكسر

(١) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية تأليف الإمام أحمد بن عبد الحلي بن تيمية - دار الطباعة الأميرية ببغداد . الجزء الأول ص ١٤١ .

كل القيود الروحية والشخصية التي تقيد من انعقادها مثلما نراه في نص ابن تيمية ، ولقد حاول الغزالي أن يمهّد له طريقاً بين هذين الطرفين من الفهم . فهو في كتاباته السياسية عن الإمامة مقيد بالدفاع عن الخلافة العباسية عامة ، وعن المستظهر بالله على وجه الخصوص . ومن ثم كان عليه أن يرسم الخطا للدفاع عن قضيته في هذا الإطار ، ودفع كل المزاعم التي تؤيد نهجاً آخر من مناهج انعقاد الخلافة خاصة منهج الباطنية .

وقد سجل الغزالي دفاعه عن الخلافة العباسية ، وعن الدولة المستظهرية في كتابه « المستظهرى » الذى يرد به على موقف الباطنية وتأكيدهم أن مصدر الإمامة « النص » ، وذهابهم إلى رأى يشبه رأى الفارابى في تحصيل السعادة « وإن اختلف التعليل — وهو أن الإمامة لا تتوقف على اجتماع الخلق على الطاعة » . ويلخص الغزالي فلسفة الباطنية السياسية في قوله : « الإمامة إنما تعتقد عند الباطنية بالنص ، والمنصوص عليه بحق بويج أو لم يبايع ، قل مبايعوه أو كثروا . والمخالف له مبطل ساعدته دولته فكثّر بسببها أتباعه أو لم تساعد » (١) ويعارض الغزالي نظرية انعقاد الإمامة بالنص بنظرية انعقادها بالشوكة التي تقوم على تأييد الكثرة الغالبة من المسلمين . . . فالإمامة في رأيه « تقوم بالشوكة ، وإنما تقوى الشوكة بالمظاهرة والمناصرة والكثرة في الأتباع والأشباع ، وتناصر أهل الاتفاق والاجتماع أقوى مسلك من مسالك الترجيح » (٢) . . . وهو في هذا الرأى يأخذ بنظرية انعقاد الإمامة بالشوكة ، ولكنها شوكة يجب أن تقوم على اختيار لا على قهر مادی فحسب مثلما جوز ذلك ابن تيمية فيما بعد .

ويستتبع هذا الرأى من الغزالي لإرسال الحجة بعد الحجة للحض نظرية « النص » التي تقول بها فرق الباطنية ، وينتهى من هذه الحاجة بتلخيص

(١) المستظهرى ص ٦٢ .

(٢) المستظهرى ص ٦٢ .

حجج النفي والإثبات في قوله :

« قلنا إنما يستبين وجه دلالة الكثرة من فهم مأخذ الإمامة .
وقد بان أنها ليست مأخوذة من النص كما قرناه في الباب السابع ،
ونبها على حاقة من يدعى تواتر النص من كل واحد منهم على
ولده . بل بينا جهل من يدعى ذلك في على رضى الله عنه . فإن
ذلك لو كان ، لاستدل به على ، ولم يعجز عن إظهاره ، ولا رضى
به . فهو الذى جر العساكر والجنود في زمان معاوية ، حتى
قتل من أبطال الإسلام في تلك المعارك ألوف ، ولم يكثر
بقتلهم ، فما الذى كان نزع وأشياعه عن الاستدلال بنص
رسول الله (صلعم) . وقد بينا أن ذلك يقابله دعوى البكرية
في النص على أبي بكر رضى الله عنه ، ودعوى الروندية في
النص على العباس رضى الله عنه . فإذا بطل تلقى الإمامة من النص
لم يبق إلا الاختيار من أهل الإسلام ، والاتفاق على التقديم
والاقتياد . وعند ذلك يبين أنه (إن) وقع الاتفاق على نصب
واحد ، كما اتفقوا في بداية إمامة العباسية ، فمن طمح إلى طلبها
لنفسه كان باغياً . فإنهم لو اختلفوا في مبدأ الأمور ، وجب
الترجيح بالكثرة في ذلك عند تقابل العدد وتقاربهم . فكيف إذا
أطبق كل من شرقت عليه الشمس شارقة وغاربة ، لم يخالفهم
إلا فئة معدودة وشرذمة يسيرة لا يؤبه ولا يعابهم لشذوذهم
بالإضافة إلى الخلق الكثير ، والجهم الغفير الذين هم في مقابلتهم (١) . »

وهكذا نرى أن الغزالي قد كان من الواقعية بحيث إنه أدرك أن « السيادة »
هى الصفة المميزة للدولة ، ولكنه صاغها في قالب ديموقراطى شعبى وقالب
روحى إلهى . وصبغها بتجربته العامة والخاصة في عصره ، إلى درجة جعلته

يعلن أنه قد وصل في نظام الحكم إلى مذهب خاص به يشير إليه بقوله : « مذهبنا في الإمامة » . وهو في هذا يشبه ممن جاء بعده في الفكر السياسي . « جان بودان » ، المفكر ورجل القانون الفرنسي الذي دفعته ظروف الفتن الدينية في القرن السادس عشر إلى إعلان نظرية السيادة في الدولة الحديثة مع اشتراط شروط أقرب إلى الشروط التي اشترطها الإمام الغزالي ، وهو المفكر ورجل القانون الإسلامي . فهو يؤكد أن مذهب في الدولة وتعريف نظرية السيادة يقوم على تفسيره لمصدر الإمامة أو مأخذها على حد تعبيره . فالمصدر أو المأخذ هو الذي يفرق بين الإمامة الصحيحة والإمامة المزيفة .

*

أما عن مصدر الإمامة فيذهب الغزالي إلى :

١ - أن تخصيص المبايعين بعدد معين نوع من التحكم ، ويكفي أن يقوم شخص واحد بعقد البيعة للإمام إن « كان ذلك الواحد مطاعاً ذا شوكة لا تقال »^(١) ، وإذا أيد جانباً أيدته الجماهير ، ولم يخالفه إلا من لا يكثرث بمخالفته « فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة إذا بايع كفى إذا في موافقة الجماهير ، فإن لم يحصل هذا الغرض إلا لشخصين أو ثلاثة فلا بد من اتفاقهم »^(٢) .

٢ - وأن ليس المقصود من الشخص المبايع أو الشخصين أو الثلاثة المبايعين ذواتهم أو أنفسهم وإنما المقصود مقدرتهم على أن يعثوا الرأي العام المناصرة للإمام الذي يبايعونه . وهو يقول في ذلك : « وليس المقصود أعيان المبايعين ، وإنما الغرض قيام شوكة الإمام بالاتباع والأشباع ، وذلك يحصل بكل مستولٍ مطاع . ونحن نقول لما بايع عمر أبا بكر رضى الله عنهما انعقدت الإمامة له بمجرد بيعته »^(٣) .

(١) المستظهرى ص ٦٤ .

(٢) المستظهرى ص ٦٥ .

(٣) المستظهرى ص ٦٥ .

٣- وأن إرادة صاحب الشوكة الذى يبايع الإمام ، وإرادة من يتلونه فى مبايعته جرياً وراء رأيه ليس أمراً راجعاً إلى إرادة فرد أو إرادة أفراد. وحسب ، وإنما تلك إرادة الله ، فهو يختص من عباده من يصرف إليه قلوب الناس ويوجهها إلى تأييده . ومن ثم كان مصدر التفاف القلوب حول من يبايع الإمام أو الخليفة أول ما يبايع ، وانجهاها إلى الإمام عقب متابعة شخص واحد أو أشخاص . . . وهكذا نرى أن اختيار الإمام وإن كان موقوفاً على مشيئة زعيم أو أكثر من زعيم ، ومشية الكثرة الغالبة من الشعب ، إلا أنه اختيار هو فى الواقع « قهرى » فهو اختيار الله قبل اختيار الناس . وهو يعارض بهذا التفسير القدسى ما يحيط به الباطنية الإمامة فى مذاهبهم من تقدس ، ويضفى على الخلافة العباسية ما يعتقد أنه القداسة الحقيقية ، لا القداسة المزيفة التى ينسبها الباطنيون إلى نص مكذوب على رسول الله . فصوت الشعب من صوت الله ، وهو صادر صدوراً قهرياً عن منبع الإرادة الإلهية . ويصف الغزالي هذا المنهج فى الاختيار فى قوله :

« وقد لاح لك الآن كيف ترقينا من هذه البغاصة المظلمة ، وكيف دفعنا ما أشكل على جميع جواهر النظر من تعيين المقدار فى عدد أهل الاختيار ، إذ لم نعين له عدداً ، بل اكتفينا بشخص واحد يبايع وحكماً بانعقاد الإمامة عند بيعته ، لا لتفرد . فى عينه ، ولكن لكون النفوس محمولة على متابعتة ومبايعه من أذنه هو لطاعته ، وكان فى متابعتة قيام قوة الإمام وشوكة ، وانصراف قلوب الخلائق إلى شخص واحد أو شخصين أو ثلاثة . على ما تقتضيه الحال فى كل عصر ، ليس أمراً اختيارياً يتوصل إليه بالحيلة البشرية ، بل هو رزق إلهى يوتيهِ الله من يشاء . فكأننا فى الظاهر رددنا تعيين الإمامة إلى اختيار شخص واحد ، وفى الحقيقة رددناها إلى اختيار الله تعالى ونصبه ، إلا أنه قد يظهر اختيار الله عقيب متابعة شخص واحد أو أشخاص ، وإنما المصحح

لعقد الإمامة انصراف قلوب الخلق لطاعته ، والانقياد له في أمره ونهيه ، وهذه نعمة وهدية من الله تعالى ، فإذا أتاحها لعبد من عباده ، وصرف إلى محبته وجوه أكثر خلقه ، كان ذلك من الله تعالى لطفاً في اختياره لخلافته ، وتعيينه للاقتداء بأوامره في تفقد عباده ، وذلك أمر لا يقدر كل البشر على الاحتيا لث حصيلة . فلينظر الناظر إلى مرتبة الفريقين إذ نسبت الباطنية أنفسها إلى أن نصب الإمام عندهم من الله تعالى ، وعند خصومهم من العباد ، ثم لم يقدرُوا على بيان وجهة نسبة ذلك إلى الله تعالى ، إلا بدعوى الاختراع على رسوله في النص على عليّ ، ودعوى بقاء ذلك في ذريته بقاء كل خلف لكل واحد ، ودعوى تنصيبه على أحد أولاده بعد موته ، إلى ضروب من الدعاوى الباطلة . ولما نسبونا إلى أنا ننصب الإمام بشهوتنا واختيارنا ، ونقموا ذلك منا ، كشفنا لهم بالآخرة أننا لسنا نقدم إلا من قدمه الله : فإن الإمامة عندنا تنعقد بالشوكة ، والشوكة تقوم بالمبايعة ، والمبايعة لا تحصل إلا بصرف الله تعالى القلوب قهراً إلى الطاعة والموالة . وهذا لا يقدر عليه البشر ، ويدلك عليه أنه لو أجمع خلق كثير لا يحصى عددهم على أن يصرفوا وجوه الخلق وعقائدهم عن الموالة للإمامة العباسية عموماً ، وعن المشايعة للدولة المستظهرية أيدها الله بالدوام خصوصاً ، لأنفوا أعمارهم في الحيل والوسائل وتهيئة الأسباب والوسائل ، ولم يحصلوا بالآخرة إلا على الخيبة والحرمان . فهذه طريق إقامة البرهان على أن الإمام الحق هو المستظهر بالله ، حرس الله ظلّاله في هذا العصر . (١)

(١) المستظهرى ص ٦٥ - ٦٦ .

ونحن إن نظرنا إلى مذهب الغزالي في تولية الإمام القائم على الاختيار الرباني القهري في ضوء من سبقه ومن جاء بعده من المفكرين السياسيين نصل إلى النتائج الآتية :

١ - أنه نتيجة لهذا التحليل ونسبته الإمامة الحقيقية إلى الله ، جعل الثورة عليها بغيا ، ويستحق المطالب بها غير الإمام القائم ما يستحقه البغاة من جزاء وعقاب . وهو في هذا يشبه هيجل ، الفيلسوف الألماني ، ممن أتوا بعده . فالزعم عند هيجل ، أشبه بالإمام عند الغزالي ، كلاهما قد اختارته العناية الإلهية ليقود شعبه وعصره في مدارج التطور العالمي المقدر المرسوم . وكلاهما يأخذ بنوع من أنواع الإرادة الظاهرة ، والإرادة الحقيقية ويدخل في تنظيم الدولة عنصراً خفياً أشبه في فعله بما قد سماه آدم سميث « اليد الخفية » ، وما سماه هيجل « بالمبدأ الإلهي » وما سماه الغزالي « بصرف الله تعالى القلوب قهراً إلى الطاعة والموالة » .

٢ - يختلف الغزالي عن «جون لوك» في أن الغزالي قد عارض التفسير الديني الذي قلمه الباطنية لتبرير انعقاد الإمامة ، بتفسير ديني آخر اعتقد أنه الصواب وأنه يصل إلى الله ذاته وينبثق منه . ومن ثم قاوم الفكرة الثورية التي كان الباطنية يدعون إليها بفكرة محافظة . ولكن «جون لوك» قاوم التفسير الديني للملكية الذي قلمه «سير روبرت فلمر» للمحافظة عليها بتفسير مادي يقوم على الاختيار الشعبي وحده دون تدخل من قوى خفية ، وبذلك أصبح مبدأ الاختيار في يده مبدأ ثورياً ، على حين أنه قد استعمله الغزالي كمبدأ من مبادئ المحافظة على نظام الحكم القائم .

٣ - أضفى الغزالي في تفسيره للإمامة طابعاً روحياً على مبدأ الاختيار الذي تقرر من قبله في نظام الخلافة الإسلامية الأولى ، والذي أجمع عليه فقهاء السنة . ومن يقرأ شرح الغزالي للإمامة بعد أن يقرأ شرح الماوردي لها يحس بالفرق بين الأسلوبين في تطبيق فكرة واحدة على موضوع واحد .

فاللوردى يقرر صراحة عمل الاختيار الظاهرى على حين أن الغزالى ينسب.
عمل الاختيار الظاهرى إلى الاختيار الإلهى .

■

وهكذا نرى الغزالى الفقيه المسلم فى دور الفيلسوف السياسى الذى يتفاعل
مع الحياة العامة ويصور دروسها التى تمثلها تجربة العصر . ولكنه يضيف إليها
تجربة الدولة الإسلامية فى أسمى معانيها ، مما يضيف على التجربة العابرة تجربة.
الإسلام الخالدة فى أن عامل السياسة فوق غيره من العوامل أداة السعادة
فى الدنيا والآخرة على حد تعبيره .

— ٢٢ —

الأستاذ خنالد معاذ

ذَمِشْقُ أَيَّامِ الْغَمِّ إِلَى

دمشق الغزالي

بين أوراق ملونات عن الغزالي كنت جمعتها أثناء بحثي عن هذه المدينة. ورجعت إلى هذه الملونات ، لمناسبة الذكرى المثوية التاسعة لولادة الغزالي ، وإذ هي ثلاث : الأولى عن الزاوية الغزالية في دمشق ، والثانية عن المكان الذي سكنه فيها ، والثالثة ترجمة مختصرة لحياته ، يضاف إلى ذلك بعض الصور والرسوم والمخططات التي تتعلق بالأمكنة .

وما كنت أتوقع أن أجد عن الغزالي بن وثائق أكثر من هذا ، لأن بحوثي لا تهتم بالأعلام إلا بمقدار ما يكون لهؤلاء من علاقة بأثر من الآثار العربية ، أو بمقدار إسهامهم في خطط الشام وعمرائها ، ذلك أن شاغلي الذي انقطعت له هو دراسة الآثار الإسلامية والفن العربي . وعلى هذا الأساس سيكون بحثي مقتصرًا على الحديث عن أحوال دمشق أيام الغزالي ، بعد إشارة عابرة إلى الأسباب التي دعت به إلى الإقامة في هذه المدينة .

لا بد لنا بادية الأمر من أن نتساءل : لماذا هجر الغزالي بغداد واختار الرحيل إلى دمشق على الرغم من أنه كان يتولى في بغداد التدريس في المدرسة النظامية أربع سنوات كان طوالها موضع إعجاب العلماء بعلمه الغزير وثقافته الواسعة مع العلم أن النظامية كانت من أعظم مدارس العالم الإسلامي وأرفعها شأنًا . إن الغزالي يجيبنا عن شطر من هذا السؤال . يجيبنا عن سبب تركه بغداد ، فيقول في المنقذ :

« وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمع لي في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى وأن رأس هذا كله قطع علاقة .

القلب من الدنيا بالتجافى عن دار الغرور والإنبابة إلى دار الخلود ،
والإقبال بكنهه الهمة على الله تعالى . وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض
عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق .

« ثم لاحظت أحوالى ، فإذا أنا منغمس فى العلائق وقد أهدقت
بى من الجوانب ، ولاحظت أحوالى وأهمها التدريس والتعليم
فإذا أنا مقبل فيها على علوم غير مهمة ولا نافعة فى طريق الآخرة . »

إلى أن يقول :

« فصارت شهوات الدنيا تجاذبنى بسلاسلها إلى المقام ، ومنادى
الإيمان يتادى : الرحيل ، الرحيل . »

ولم يزل يتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعى الآخرة قريباً من ستة
أشهر أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة حتى جاوز الأمر حد الاختيار
إلى الاضطرار إذ أقفل الله على لسانه حتى اعتقل عن التدريس فكان يجاهد
نفسه أن يدرس يوماً واحداً تطيباً للقلوب المختلفة إليه فكان لا ينطق لسانه
بكلمة واحدة . وأثر ذلك فى صحته حتى اعتل ونفّض الأطباء يدهم منه
قائلين : « لا سبيل إليه بالعلاج إلا بأن يروح السر عن الهم الملم . »

ويوفق أخيراً إلى الخروج من بغداد بعد أن أظهر الخروج إلى مكة ،
وهو يدبر فى نفسه سفر الشام حذراً من أن يطلع الخليفة وجملة الأصحاب
على عزمه المقام فى الشام ، فتلطّف بلطائف الحيل فى الخروج من بغداد على
عزم ألا يعاودها أبداً . لأنه يريد أن يتخلص نهائياً من مدينة تربطه فيها علائق
ظهر له أخيراً أنها ليست نافعة فى طريق الآخرة ، علائق تحول بينه وبين
الانقطاع إلى هواه العميق : العبادة والتصوف .

لَمْ يَلَمْ وَلَا بد أن الباحثين الأجلاء الذين يسهمون فى هذا المهرجان سيدرسون
الأسباب العميقة التى فجرت فى نفس الغزالي هذه الأزمة التى أوشكت أن

تودى به : ولا بد لهم أن يذكروا طرفاً من نشأته في طوس ، وأن أباه كان يغزل الصوف ويبيعه فلما حضرته الوفاة ، لما يذكر السبكي في الطبقات ، وصى بالغزالي وأخيه أحمد صديقاً له متصوفاً وقال له : « إن لي لتأسفاً عظيماً على تعليمي الخط وأشتهى استدراك ما فاتني في ولدي هذين فعلتُهما ولا عليك أن تنفذ في ذلك جميع ما أخلفه لهما : فلما مات أقبل الصوفي على تعليمهما إلى أن فنى ذلك النزر اليسير الذي خلفه لهما ، وتعذر على الصوفي القيام بقوتها فقال لهما : « اعلمنا أني قد أنفقت عليكما ما كان لكما ، وأنا رجل في الفقر والتجريد بحيث لا مال لي فأواسيكما به . وأصلحُ ما أرى لكما أن تلجأ إلى مدرسة ، فإنكما من طلبة العلم ، فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكما » . ففعلوا ذلك وكان الصوفي هو السبب في سعادتهما وعلو درجتهم . كان الغزالي يحكى هذا ويقول : « طلبنا العلم لغير الله فأبى إلا أن يكون لله » .

كل هذا يدل على أن الغزالي تغلبت عليه أخيراً نشأته الصوفية ، ولم يبق له رجاء ، حينما بلغ ما بلغ من العلم والمنصب في الثامنة والثلاثين من عمره ، إلا في حياة الزهد والعبادة والتصنيف . ولذلك قرر الانقطاع لها :

*

ونحن لا نقف عند هذه المسألة طويلاً لأنها تخرج بنا عن خطة بحثنا وإنما نعود إلى الشطر الآخر من سؤالنا لماذا اختار أبو حامد الشام ودمشق على الأخص ؟ . رأينا أن الغزالي قد نشأ نشأة دينية . كان أبوه يحب مخالطة الفقهاء ، وكان معلمه الأول صوفياً ، والشام ذائعة الصيت ، رويت أحاديث كثيرة في بركتها وفضائلها واشتهر عنها أن حياة الزهاد والمتعبدين والمتصوفة فيها ميسورة موفورة وأسباب العزلة والاعتكاف متوافرة ولا سيما أن الغزالي لم يسبق له أن أقام في دمشق علائق تعيقه عن غاياته في التعبد والتصنيف .

غادر الغزالي بغداد في أوائل شهر محرم سنة تسع وثمانين وأربعمائة هجرية ولما كانت الرحلة بين بغداد ودمشق تستغرق حوالى أربعين يوماً

فيكون الغزالي قد دخل دمشق قبيل أو بعيد الخامس عشر من صفر من السنة المذكورة . ونحن نغتمد هذا التحديد استناداً إلى كلام الغزالي نفسه الذي أُلغنا إليه في صدر هذا الكلام من أن تردده بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة ، استمر قريباً من ستة أشهر أولها رجب . ويقع منتصف شهر صفر من هذه السنة الذي نفترضه ميقاتاً للدخول الغزالي دمشق في أوائل شهر شباط من سنة خمس وتسعين وألف ميلادية، وكان عمره آنذاك تسعاً وثلاثين سنة .

وتجدر الإشارة إلى أن ابن كثير يقول :

« في صفر من سنة تسع وثمانين درس الشيخ أبو عبد الله الطبري بالانظامية ولاء إياها الوزير فخر الملك أبو المظفر بن نظام الملك وزير السلطان برقيارق » .

ونحن نثبت هذا الخبر هنا مع أن المصادر اتفقت على أن الغزالي أناب عنه أثناءه في التدريس بالانظامية .

إن الأخبار عن حياة الغزالي في دمشق نادرة جداً ، وهي لا تتعدى بعض الحكايات التي رواها المؤرخون . والخبر الصحيح عن هذه الفترة هو ما رواه أبو حامد في المنقذ من أنه سكن منارة الجامع . والأثر الوحيد الذي تركه في دمشق هو نسبة زاوية الشيخ نصر القدسي فاشتهرت باسم الزاوية الغزالية بعد أن كانت تعرف بزاوية الشيخ نصر ذلك على الرغم من شهرة الشيخ نصر ومكانته عند أهل الشام ، وعلى الرغم من أن الغزالي لم يدرس في هذه الزاوية أو المدرسة كما يسميها بعض المؤرخين ، لأنه انقطع عن التدريس منذ أن غادر بغداد ومدرستها النظامية . وما تردده إلى الزاوية الغزالية إلا من قبيل التعبد .

ولا بد للباحث من أن يتساءل عن سبب ندرة أخبار الغزالي في دمشق مع علو مكانته وشهرته الواسعة . والجواب ، استناداً إلى ما كتبه هو ، في أن أبا حامد أثر حياة الزهد والتعبد والانزواء كما أشرنا في صدر هذا الكلام .

لقد كان الرجل جاداً في عزمه على الانقطاع إلى العبادة والاعتكاف والزهد لأنه لو أراد عَرَّض الدنيا لكان له من علمه وشهرته ، ما يفتح أمامه سبل الجاه والعيش الرغيد .

وإننا نلاحظ أنه على الرغم مما يزعم بعضهم ، لم يسع إلى دخول أحد دور المتصوفة التي كانت تعرف بالخانقاه . وقد كان في زمنه ثلاث منها وهي خانقاه السيمسائية ، والقصر ، والطواويس . وكان لهذه الدور أوقاف وموارد وافرة وصفها لنا فيما بعد ابن جبير في رحلته قائلا :

« أما الرباطات التي يسمونها بالخوانق فكثيرة وهي برسم الصوفية ، وهي قصور مزخرفة يطَّرن في جميعها الماء على أحسن منظر يبصر » .

ويقول عن حياة المتصوفة في هذه الدور :

« وهذه الطائفة الصوفية هم الملوك في هذه البلاد لأنهم قد كفاهم الله مؤن الدنيا وفضولها وفرغ خواطرهم لعبادته من الفكرة في أسباب التعايش وأسكنهم في قصور تذكرهم قصور الجنان ، فالسعداء الموفقون منهم قد حصل لهم بفضل الله تعالى نعيم الدنيا والآخرة » .

ويقول في موضع آخر :

« ومن أعظم ما شهدناه لم موضع يعرف بالقصر وهو صرح عظيم مستقل في الهواء ، في أعلاه مساكن لم ير أجمل إشراقاً منها ، وهو من البلد بنصف الميل ، له بستان عظيم يتصل به » .

كل هذا كان من شأنه أن يغري إنساناً نشأ على الصوفية وأثنى على مذهبهم وأراد الانقطاع إلى العبادة . ولكن الغزالي آثر أن يكتفى من الدنيا بمنارة المسجد الجامع يكون فيها معزل عن الرفاه ووثارة العيش . وكان يلبس القطن الخشن (الخام) ويحيا حياة الفقراء الزهاد .

وكان العيش متيسراً حتى بالنسبة للمتعبدين الزهاد من غير الصوفية .
ويقول ابن جبير في ذلك :

« ومرافق الغرباء بهذه البلدة أكثر من أن يأخذها الإحصاء
ولا سيما لحفاظ كتاب الله عز وجل ، والمنتمين للطلب ، »
إلى أن يقول :

« فهذا المشرق بابه مفتوح لذلك فادخل أيها المجتهد بسلام
وتغنم الفراغ والافتراء قبل علقى الأهل والأولاد وتقرع سن
الندم على زمن التضيق » .

ولكننا نعتقد أن الغزالي لم يرحب بالإفادة من هذه المرافق لأن ابن كثير
يشير إلى أنه خرج عن الدنيا بالكلية ، وأقبل على العبادة وأعمال الآخرة ،
وأنه كان يرتزق من النسخ . ونحن نميل إلى تصديق هذا القول لما فيه من
انسجام وطبيعة الغزالي وأخلاقه ، وبقوله في المنقذ :

« فكنت أعتكف مدة في مسجد دمشق ، أصعد منارة المسجد
طوال النهار ، وأغلق بابها على نفسي . »

ولما اضطر فيما بعد إلى الرجوع إلى وطنه قال :
« فعاودته بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع إليه » .

*

والآن ننتقل إلى القسم الآخر من بحثنا : دمشق أيام الغزالي

لما حل الغزالي في دمشق كانت السلطة بين يدى دقاق بن تثن ابن ألب
أرسلان السلجوقي ، وسلجوقيو دمشق فرع من سلاجقة الشرق الذين هم
قبائل تركية هاجرت من أواسط آسيا ، بزعامة رئيسها سلجوق بك ، إلى
ما وراء السند ثم خراسان حيث تأثروا تأثراً كبيراً باحتكاكهم بالمدنية
والثقافة العربية وقد اعتنقوا الدين الإسلامى فأصبحوا شديدي التمسك بأهله

يدافعون عنه بحماسة وحجاسة . وبينما كان العرب منصرفين ، وقد بلغت مدنيهم شأواً بعيداً من حيث النضج والترف والسعة ، إلى العناية بالفنون والآداب التي تستدعيها حياة السلم . كان السلاجقة أمة شديدة البأس أخذت تسعى إلى دعم الإسلام ونشره وبسط نفوذه .

وقد أصبح السلاجقة بزعامة طوغرل بك الشعب المسيطر على آسيا . ومنح الخليفة القائم بأمر الله طغرل بك لقب السلطان ، على أثر انتصاره للخليفة في حادثة معينة . ذلك أن أحد الموالين للفاطميين قد خلع الخليفة فجاء طغرل بك وأعاده إلى الخلافة فكافأ القائم طغرل بك بتاجين يرمزان إلى السلطة على العرب والعجم ، وخلع عليه سبع حلل رمزاً للممالك الإسلامية السبع وأصبحت السلطة الحقيقية في يد السلاجقة ولم يبق للخلافة العباسية في أيامه غير السلطة الروحية والخطبة في المساجد .

وسار سلجوقيو دمشق سيرة أبناء عشيرتهم في الشرق فحكموا بالعدل وحرصوا على إحقاق الحق ورفع المظالم عن الرعية ومناصرة المساكين والضعفاء متمسكين بالسنة وإبطال البدع . وقد أزالوا أثر الدعوة الفاطمية من الشام فارتاح لهم أهل الشام وانبسطت قلوب الرعية .

وزاد من تعلق الناس بهم حرصهم على الجهاد في سبيل الله ولا سيما حينما هاجم الصليبيون الشام فهب السلاجقة للدفاع عنه ومن حولهم أهل الشام والغوطتين .

إذن ، لما حل الغزالي في دمشق كانت السلطة في يد السلاجقة ، وكان قد مضى على وجودهم فيها حوالي عشرين عاماً . ففي سنة ٤٦٨ ثمان وستين وأربعمائة هجرية الموافقة لسنة ١٠٧٥ خمس وسبعين وألف ميلادية أيام الخليفة المقتدى بأمر الله العباسي وسلطنة ألب أرسلان السلجوقي ، أغار مقدم السلجوقيين في الشام ، وأحد قواد ألب أرسلان ، اتسر بن اوق على دمشق وأدال دولة الفاطميين فيها ووطد السلجوقيين .

وبعد أربعة أعوام ، أى فى سنة ٤٧٢ اثنتين وسبعين وأربعمائة هجرية والموافقة لسنة ١٠٧٩ تسع وسبعين وألف ميلادية حاول الفاطميون استعادة دمشق فطلب القائد اتسر النجدة فأنجده تنش ابن ألب أرسلان أخو السلطان ملكشاه الذى خلف ألب أرسلان فى السلطنة ، ولكنه قتل اتسر واستولى على دمشق وملكها حتى وفاته عام ٤٨٨ ثمان وثمانين وأربعمائة هجرية إذ تولى إمارتها ابنه الملقب دقاق أبو النصر المعروف بشمس الملوك . وفى أوائل حكم أبي النصر هذا بدأت الحروب الصليبية ٥

قلنا إن الشام كانت ذاتة الصيت فى المشرق والمغرب كليهما . وكان الناس يقصدونها من أربعة أطراف العالم الإسلامى لشهرتها هذه فى الجاهلية والإسلام ، لما قال اليعقوبى ، ولكونها ينبوعاً من أهم ينابيع العلم والمعرفة فى الإسلام ، فكانت قبلة طالبى العلم فى فروعه كافة ولا سيما القراءة والحديث والتفسير والفقه . ولقد زخرت دمشق دائماً بأكابر القراء والمحدثين والمفسرين والفقهاء . أضف إلى ذلك أنها كانت ملجأ للزهاد والمتعبدين والمتصوفين لما اشتهرت به من المرافق الكثيرة التى تنفق على هؤلاء إنفاقاً شتياً . فكانت دمشق لا تكاد تخلو من عالم كبير جاءها من الشرق أو الغرب للسمع أو المداينة .

وقد كان لموقعها الجغرافى المهم ، وكونها عقدة للمواصلات بين الشرق والغرب ، وملتقى للقوافل وعلى الأخص طريقاً للحج ومنتجعاً للحجاج فى رحلتهم الطويلة ، كان لهذا كله أثر فى إقبال العلماء وطالبي المعرفة عليها . حتى أن بعضهم كان يتخلف عن الاستمرار فى رحلته ويظل فى دمشق عاماً أو أعواماً يفيد ويستفيد خلالها ثم يعاود سفره إلى الغاية التى كان وضعها نصب عينيه قبل جلوله فى دمشق .

لما جاء السلجوقيون إلى دمشق كانت هذه حالها ، فساروا فى أثناء حكمهم سيرة من شأنها أن تبقى على هذه الشهرة بل تغنيها ، ذلك لأن عقيدتهم توافقت

اعتقاد الأكثرية وتتمشى مع ما وجدوه في دمشق من مؤسسات دينية فكان أن بذلوا الجهد في أن تظل دمشق أحد مناهل العلم والمعرفة والدين .

إذن ، فقد كان السلاجقة مؤمنين موقنين مثل الأكثرية العظمى من أهل دمشق ، بل كانوا أشد تعصباً للدين الإسلامى وأكثر حماسة لسنة النبي . ولما كانوا قد تأثروا بالعرب وتثقفوا بالثقافة العربية فقد كانوا حريصين على صون التراث العربى وحفظه .

ومن مآثرهم ، فضلاً عن عنايتهم بالعلم وحديثهم على العلماء ، اهتمامهم بأضرحة الصحابة والتابعين والشهداء الذين دفنوا في دمشق في صدر الإسلام . فكانوا يتفقدون أماكنهم ويظهرون رموسهم ويجددون قبورهم ويجعلون عليها شواهد جديدة يعينهم في ذلك رغبة أهل المدينة وموآزرتها .

وقد أهمل المؤرخون ذكر هذه المآثر والتنويه بها ، ونحن إنما استندنا فيما نقول إلى أسلوب الخط الكوفى وإلى المقارنة مع الشواهد التى ترجع إلى ذلك العهد .

من أهم هذه الشواهد التى جددتها السلجوقيون شاهدة قبر الصحابى أبى الدرداء ، والتابعية أم الدرداء ، والصحابى الجليل أبى بن كعب ، وكعب الأخبار ، وبلال مؤذن الرسول .

وجدير بالذكر أن بعض هؤلاء الأعلام لم يدفنوا في دمشق بل كانت لهم فيها مشاهد يتبرك بها الناس ، فحسب السلاجقة أنها قبورهم فوضعوا عليها الشواهد أسوة بما يصنع للقبور .

ولكن أكبر مآثرهم أنهم شرعوا في إعادة بناء المسجد الأموى الذى كان قد احترق وتهدم عام ٤٦١ هجرية - ١٠٦٨ ميلادية ، أى قبل دخولهم دمشق بثلاثة أعوام ، على أثر المعارك التى نشبت بين المشاركة والمغاربة ، واستمرت عمليات البناء إلى ما بعد رحيل الغزالي عن دمشق . ولكن المؤرخين ، سواء منهم المعاصرون والمتأخرون ، لم يذكروا شيئاً عن هذه المأثرة أيضاً .

ولولا الكتابات التاريخية التي لا تزال ماثلة في المسجد الأموي لطمس الزمن عملهم المجيد ذلك .

وكانت دمشق في عهد السلجوقيين تزخر بمئات المساجد التي جددوا عدداً منها غير أن المسجد الأموي هو الوحيد الذي كانت تقام فيه صلاة الجمعة جرياً على العادة التي كانت متبعة من أن الخطبة يلقيها أمير المؤمنين في مسجد واحد من كل مصر .

وظل الحال في دمشق كذلك إلى أن أنشئت الصالحية بعد قرن من الزمن فاعتبرت ربضاً من أرباض دمشق منفصلة عنها تماماً فأنشئ فيها أول مسجد بعد الأموي .

هذا وكان السلجوقيون أول من أسس المدارس في دمشق أسوة بسلجوقي الشرق الذين سنوا هذه السنة الحميدة ، حتى بلغ عدد المدارس التي أنشئت في عهدهم أكثر من عشر . والغزالي لم يدرك إلا واحدة ، هي المدرسة الصادرية التي كانت مختصة بالمذهب الحنفي . ولعل هذا سبب إغفال ذكرها بين أخبار الغزالي .

واهتم السلجوقيون بالصوفية والمتصوفة فأنشئوا لهم دارين ، الأولى عرفت بخانقاه القصر والثانية عرفت بخانقاه الطواويس .

ولم يقتصر نشاط السلجوقيين في العمران على المنشآت الدينية أو العلمية بل تعداه إلى العمارة الدفاعية والمدنية إذ باثروا في تجديد السور ، ووضعوا أسس القلعة الحالية على أنقاض قلعة قديمة ، وبنوا داراً للإمارة سميت « دار المسرة » وجعلوا بجانبها حماماً .

وسرى هذا النشاط إلى سكان المدينة لما استتب الأمن واستقرت الأحوال وعم الرخاء والرفاهية فتجاوزت المدينة السور شمالاً ، وبنيت القصور التي تشبه الفيلات في أيامنا هذه واشتهر المكان الذي بنيت فيه بالفرايديس . وكان من أجمل مغاني المدينة تحيط به الحدائق والبساتين ويشرف على بردي والخضرة التي تحف به .

إن منشآت العهد الساجوقى أقدم المباني التي ظلت بعض آثارها قائمة .
ودراسة تاريخ العمارة في هذا البلد وتطورها خلال العصور المتعاقبة يبدأ من
هذا العهد نفسه . وهذا أمر يضيف على هذه المباني أهمية بالغة ومن المؤسف أن
هذه الآثار نادرة .

هذا ونظن أن الغزالي لم يهتم كثيراً لما كان يدور حوله من نشاط عمراني ،
أو سياسى لأن هواه كان منصرفاً إلى التراث الدينى الخالد ، ولعله كان يتردد
إلى أمكنة الزيارة مثل كهف جبريل في قاسيون ، ومهد عيسى في الربوة ،
ومقام إبراهيم في برزة ، وقبور الصحابة والتابعين والشهداء .

ولا نخاله اهتمام لهرج الطبيعة التي كانت تزين دمشق ، على الرغم من أن
دمشق كان لها إذ ذاك ربوتها ونيربها وسهمها وشرفاها الأعلى الشمالى والقبلى
وميدانها الأخضر وفرايسها التي كانت تعتبر من أجمل متنزهات الدنيا . .

*

والحديث عن دمشق وخططها وآثارها في عهد الغزالي يطول ، ولكننا
نكتفى بهذا القدر لعلنا نسهم في إحياء ذكرى هذا العالم الفذ والباحث
المخلص الكريم ، بإحياء بعض ذكريات المدينة التي اختارها زمناً لاعتكافه
وتفكيره وبحته ونجواه .

الخميس ٣٠ مارس سنة ١٩٦١

جلسة المساء

— ٢٣ —

الدكتور مصطفى جواد

عَصْرُ الْأَمَّةِ الْغَمَزِ إِلَى

٢ عصر الإمام الغزالي

يعد الإمام حجة الإسلام أبو حامد محمد الغزالي من أعلام القرن الخامس للهجرة النبوية العظيمة ، وإن أدرك خمس سنوات من القرن السادس ، وهذا التحديد السنوي مألوف ومفيد في البحث عن سير الأعلام ، والقوة من العلماء ؛ لأنه يكون كالإطار للتصوير ، وكالفاصلة للتعبير ، وكالصاحب للمصحوب ، والشغاف للقلوب .

والقرن الخامس للهجرة حافل بالتطورات الاجتماعية والتطور الثقافي والأحداث والحوادث السياسية ، وظهور الإنسان في عصر من العصور ، وفتح عينيه على قرن من القرون هما من حيز المقادير ، والأمور الخارجة عن الاختيار والتخير ، ولذلك أوجب المؤرخون العصريون أن يكون لعصر الرجل أثر في سيرته كائناً ما كان ، وأضاف غيرهم مؤثراً جديداً هو الاتفاق أى ما يسميه الفرنسيون « لو هزارد Le Hazard » وقد مثله الشاعر العربي أيسر تمثيل ، وسبق إلى بيانه غير جيل بقوله :

لا تلم كفى إذا السيف نبا صبح منى العزم والدهر أبى

ولد الإمام الغزالي في بعض الروايات بقرية غزالة ، من قرى طوس في كورة خراسان ، وكورة خراسان ، من البلاد الشافعية المذهب ، فإذا قيل قديماً هذا خراساني ، قيل إن مذهبه شافعي ، وكان ميلاده ، كما هو معلوم ، سنة ٤٥٠ أو سنة ٤٥١ هـ على قول آخر ، فالأول تقابل سنة ١٠٥٨ الميلادية ، والثانية تقابل سنة ١٠٥٩ الميلادية .

وقيل كان مولد الإمام الغزالي في مدينة طوس بخراسان على نحو من عشرة فراسخ من نيسابور قصبة الكورة .
قلت : إن كورة خراسان كانت في ذلكم العصر شافعية المذهب ، وكانت ما وراء النهر حنفية المذهب ، ويمتد المذهب الشافعي نحو الشرق لأن مصدره الشرق حتى يلتقي بالمذهب الحنبلي في أصفهان ، كما التقى بالمذهب الحنفي في بلخ ، إذ كان القطر الذي ولد فيه الإمام الغزالي ، والبلد الذي رأى نور الحياة فيه ، والمحلة التي نشأ فيها ، والدار التي ربي فيها موجبة أن يكون شافعيّاً فكان كذلك .

لقد اضطرعت في عصر الغزالي آراء وعقائد ومذاهب ومقالات كثيرة ، منها ما كانت السياسة قد استغلّتها ، ومنها ما الحماسة المذهبية أشعلتها ، ومنها ما جمعت بين الأمرين السياسة والحماسة ، ففي عصره ظهر السلجوقيون الحنزيون من التركمان ، وتقوى بهم مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان رضي الله عنه ، وتوغل في خراسان ونصره وزيرهم الكبير عميد الملك منصور بن محمد الكندري ، وبالف في نصرته له ، قال تاج الدين السبكي في طبقات الشافعية الكبرى : « إنه — أي الوزير الكندري — حسن للسلطان طغرل بك لعن المبتدعة على المنابر ، فعند ذلك أمر السلطان بأن تلعن المبتدعة على المنابر ، فاتخذ الكندري ذلك ذريعة إلى ذكر الأشعرية ، وصار يقصدهم بالإهانة والأذى ، والمنع من الوعظ والتدريس ، وعزلهم عن خطابة الجامع ، واستعان بطائفة من المعزلة ، الذين زعموا أنهم يقلدون مذهب أبي حنيفة وأشربوا في قلوبهم فضائح القدريّة ، واتخذوا التمدد بالمذهب الحنفي سياجاً عليهم ، فحسنوا للسلطان الإضرار بمذهب الشافعي عموماً ، وبالأشعرية خصوصاً ، وهذه هي الفتنة التي طار شررها فلأ الآفاق أو طال ضررها فشمّل خراسان والشام والحجاز والعراق ، وعظم خطبها وبلاؤها » (١) . وقال أبو الفرج بن الجوزي « كان عميد الملك شديد التعصب للحنفية » . (المنتظم ٩ : ٢٣) .

(١) طبقات الشافعية الكبرى (٢ : ٢٧٠) .

إن هذه الحركة غير الموافقة ، هي التي بعثت الوزير قوام الدين نظام الملك الحسن الطوسي الشافعي على إنشاء المدارس النظامية ، نسبة إلى لقبه ، في المدن الإسلامية الكبرى من المملكة السلجوقية ، وذلك لنصرة العقيدة الأشعرية ، ومحاربة عقيدة الاعتزال في تلك المملكة ، تلك العقيدة التي استفحلت طوال حكم الدول البويهية ، واشترك فيها الحنفية والإمامية والزيدية ، فضلاً عن المعتزلة أنفسهم ، وكان آخر نصير لها الوزير عميد الملك منصور المذكور ، وهي التي أوردته مورد الهلكة ، بسعى الوزير نظام الملك ضد يده في المذهب والسياسة والمشرع .

وإن حركة نظام الملك في نصرة الأشعرية الشافعية ، أدركت التوفيق بمساندة الخلفاء العباسيين لها أيامئذ ، وذلك لأنهم تشفعوا في ذلك العصر ، وصرخوا بتشفعهم ، وألفت الكتب الدينية باسم الخليفة المستظهر بالله ، وهي المسمى كل منها بالمستظهرى ، بعد أن كان تشفعهم ينوس بين الشافعية والحنبلية في خلافة القادر بالله العباسي ، وابنه القائم بأمر الله معاصر السلطان طغرلبيك ، والوزيرين عميد الملك ونظام الملك .

وفي شهر رمضان من سنة ٤٩٤ أمر الخليفة المستظهر بالله بفتح جامع القصر ببغداد ، وأن تصلى فيه صلاة التراويح ، ولم يكن ذلك مما جرت به عادة ، وأمر بالجهر بالبسملة في قراءة الصلاة ، على وفق مذهب الإمام الشافعي^(١) ، وكان ذلك آخر ما بقي محتاجاً إلى الجهر من أمور المذهب الشافعي ، في عاصمة الخلفاء العباسيين ، وكان من أثر مقاومة الاعتزال ببغداد تحت راية الخلفاء ، ما قرأناه من الاضطهاد ، في سيرة أبي علي محمد بن أحمد بن الوليد المعتزلى ، وكان على قول أبي الفرج بن الجوزى : « من دعاة المعتزلة ، وكان يدرس علم الاعتزال ، وعلم الفلسفة والمنطق فاضطره أهل السنة إلى أن يلزم بيته خمسين سنة لا يتجاسر أن يظهر »^(٢) . وقد توفي أبو علي

(١) الكامل لابن الأثير في حوادث تلك السنة . والمنتظم لابن الجوزى فيها .

(٢) المنتظر (٩ : ٢٠) .

ابن الوليد في سنة ٤٧٨ وعمر الغزالي يومئذ خمس وعشرون سنة ،
ومع هذا التشديد على الآراء والمقالات ، والعقائد المخالفة لمذهب
الخلفاء العباسيين في ذلك العصر ، لم يعدم التاريخ أن يسمع من بغداد
صوتاً يجهر بالشكوى النفسانية ، والحيرة العقلية ، والصرامة الفكرية
وهو صوت ابن الشبل البغدادي الشاعر الحكيم الذي كان ينادي قائلاً :

بربك أيها الفلك المدار أقصد ذا المسير أم اضطرار ؟
وعندك تُرفع الأرواح أم هل مع الأجساد يدركها البوار
فلن يك آدم أشقى بنيه بذنب ما له منه اعتذار
فيا لك أكلةً ما زال منها علينا نقمة وعليه عار
نُعاقب في الظهور وما وُلدنا ويُذبح في حشا الأم الحوار
وننتظر الرزايا والبلايا وبعد فبالوعيد لنا انتظار
فإذا الامتتان على وجود لغير الموجد به الخيار ؟
وكانت أنعماً لو أن كوناً نخير قبله أو نستشار^(١)

توفي ابن الشبل البغدادي ببغداد في سنة ٤٧٤ وعمر الغزالي أربع وعشرون
سنة ، وسارت بشعر ابن الشبل الركبان ، وأخذ يشرق حتى يبلغ خراسان ،
ويصني إليه شاعر نيسابور ، الحكيم المنجم الشهير ، غيات الدين عمر الخيام ،
فيقول بالفارسية في نيسابور نفسها ، معقل الشافعية :

لعبات الأطفال نحن يقيناً غير أن الأفلاك تابع فينا
قد رأينا وجه الوجود سنينا مذ خرجنا للعب فيه زمينا
ودخلنا دار الفناء تباعا وقضينا شقاوة والتياعا
أيهذا الوجود حكلك جارا

(١) معجم الأدباء (٤ : ٣٨ ، ٤٠) وعيون الأنباء (١ : ٢٤٨) .

أنا لو كان لى على الأفلاك سلطة الخالق المدير السكك
لنقضت الجميع دون ارتباك وخلقنا الأكوان عن إدراك
فينال الأحرار فيها الأماني وقطوف الهناء منهم دواني
دون هم أمضهم أعصارا

واستفحلت في عصر الإمام الغزالي عقيدة الإسماعيلية النزارية الرهبة ،
بمساعي الحسن بن الصباح الإسماعيلي الجلد ، وقال شمس الدين الذهبي إنما هو
صباح ، وقال في تفسير الدعوة النزارية : « كانت في حدود الثمانين وأربعمائة
فيما أحسب ، وكان نزار بن المستنصر بالله بن الظاهر بن الحاكم ، قد بايع له
أبوه ، وبث الدعاة في البلاد بذلك ، منهم صباح صاحب الدعوة ، وكان ذا
سمت وذلق ، وإظهار تنسك ، وله أتباع من جنسه ، فدخل الشام والسواحل
فلم يتم له مراد ، فتوجه إلى بلاد العجم ، وتكلم مع أهل الجبال والعمم الجهلة ،
من تلك الأراضي . . . وأما نزار فلأن عمته خافت منه ، فعاهدت أعيان الدولة
على أن تولى أخاه الأمر ، وله ست سنين ، وخاف نزار فهرب إلى الإسكندرية
وجرت له أمور ثم قتل بالإسكندرية ، وأما صباح فإنه قرر عند أصحابه أن
الإمام هو نزار فلما طال انتظارهم له وتقاضيه إياه قال : « إنه بين أعداء ،
والبلاد شاسعة ، فلا يمكنه السلوك ، وقد عزم أن يختفي في بطن حامل ويحییء
سالمًا ، ويستأنف الولادة » . فرضوا بذلك ، ثم إنه أحضر جارية قد أحبلها
وقال لهم : قد اختفى نزار في بطن هذه الجارية ، فأخذوا يعظمونها ويتخشعون
لرويتها ، ويرقبون الإمام المنتظر أن يخرج منها ، فولدت له ولدًا فسماه
حسنًا ، وقد حكم على الملاحدة بعد صباح ابنه محمد ثم بعده الحسن بن محمد
ابن صباح المذكور ، وكان صباح قد قصد قلعة الموت (على ستة فراسخ من
قزوين من الجهة الشمالية) ، وهي قلعة حصينة ، أهلها ضعاف العقول
وفقراء ، وفيهم قوة وشجاعة ، فقال لهم : « نحن قوم زهاد نعبد الله في هذا
الجليل ، ونشترى منكم نصف القلعة بسبعة آلاف دينار ، فباعوه له وأقام

فيها ، فلما قوى استولى على الجميع ، وبلغت عدة أصحابه ثلثمائة ونيقاً من الرجال ، فبلغ ملك تلك الناحية أن هناك قوماً يفسدون عقائد الناس ، وهم في تزايد ويخاف من عائلتهم . فهدد إليهم ونزل عليهم ، وأقبل على سكر والتذاذ قبل المناجزة ، فقال رجل من أصحاب صباح اسمه « على اليعقوبي » (من بلدة يعقوبيا قرب بغداد) : أي شيء يكون لي عندكم إن أنا أننكم مائة هذا العدو ؟ فقالوا : يكون لك عندنا ذكران - يعنون أنهم يذكرونه في تساييحهم - قال : رضيت ، وأمرهم بالنزول من القلعة ليلاً وقسمهم أربعاً في نواحي العسكر المحاصرين ، ورتب معهم طبولاً وقال : إذا سمعتم الصباح فاضربوا الطبول .

ثم انتهز على اليعقوبي الفرصة من غرة الملك وهجم عليه بسكين فقتله ، وتذر أصحاب الملك على اليعقوبي فقتلوه ، وضرب أولئك الإسماعيلية الطبول فأرجفوا الجيش ، فهاجموا على وجوههم ، وتركوا الخيام بما فيها ، فقتل صباح الجميع إلى القلعة وصارت لهم أموال وعتاد واستفحل أمرهم وشرع أهل الجبل من الأعاجم إلى الدخول في دعوتهم ، وباينوا الذين قتلوا نزاراً بالإسكندرية ، وبنوا قلاعاً ، واتسع تلالدهم وبلادهم ، واستنصروا المهجوم بالسكاكين اقتداء بما فعل على اليعقوبي ، وروعوا الخلفاء والسلاطين والملوك ، فنهض من صانعوهم بالتحف والأموال والهدايا ، ثم بعثوا داعياً من دعائهم في حدود الخمسمائة أو بعدها إلى الشام يعرف بأبي محمد ، فجرت له أمور إلى أن ملك قلاعاً من بلاد جبل السماق ، كانت في أيدي النصيرية : ... (١)

أقول : وكانت العقيدة الإسماعيلية النزارية ، من العقائد العدوانية الفتاكة السفاكة للدماء ، لأنها قرنت بطلب الملك ، والملك يستهين بالدماء ، وينشر الدمار والبلاء ، ولقد فتك الإسماعيلية النزارية في ذلك العصر بمجاعة من الخلفاء والسلاطين ، والملوك والأمراء والوزراء والأعيان ، والعلماء والقضاة ،

(١) تاريخ الإسلام (نسخة دار الكتب الوطنية ببغداد ١٤٨٢ هـ الورقة ٤١ - ٤٢) .

والولاة والتجار ، حتى الزهاد لم يسلموا من سكاكينهم ، وقد قارن ظهور ملكهم وفتحهم في بلاد العجم والشام والعراق ، ظهور الإفرنج ، الغزاة المستعمرين باسم الدين ، الذين تسموا بالصليبيين ، وكان فتحهم بأمراء المسلمين عوناً للإفرنج على تثبيت أقدامهم ، في طراز البحر الأبيض وبلاد الشام ، وإن لم يكن ذلك العون على وفق خطة مدبرة ، ومواطأة محررة ، قال ابن الجوزي : « وكان الغزالي قد صنف للخليفة المستظهر بالله كتاباً في الرد على الباطنية »^(١). وقد طبع هذا الكتاب في أوربة ، ولعل اتجاه الغزالي بعد التدريس بنظامية بغداد إلى بلاد الشام ، كان من خشيته الإسماعيلية الباطنية ، بعد أن ألف الكتاب المذكور في نقض مذهبهم ، وذلك قبل أن يمدوا جناحهم الأيمن غير الميمون على بلاد الشام ، ففي سنة ٥٠٧ هـ أي بعد وفاة الغزالي بسنتين دخل الأمير مودود بن ألتون يكن صاحب الموصل وخاضد شوكة الإفرنج الصليبيين ، في الحادي والعشرين من شهر ربيع الأول من السنة المذكورة ، دخل الجامع الأموي ليصلي فيه صلاة الجمعة مع طغتكين صاحب دمشق ، فصليا وخرج مودود إلى صحن الجامع ويده في يد طغتكين ، فوثب عليه إسماعيلي فضربه بسكين كانت معه ، فجرحه أربع جراحات ، وقتل الإسماعيلي في الحال ، وأخذ رأسه فلم يعرفه أحد فأحرق ، وكان مودود صائماً ، فحمل إلى دار طغتكين واجتهد به ليفطر فلم يفعل ، وقال : لا لقيت الله إلا صائماً . فمات من يومه ، وكان الإسماعيلية بالشام قد خافوه فقتلوه خيلة ، وقيل بل خافه طغتكين فوضع عليه من قتله ، قال ابن الأثير : كان خيراً عادلاً كثير الخير حدثني والدي قال : كتب ملك الإفرنج إلى طغتكين بعد موت مودود كتاباً من فصوله : إن أمة قتلت عبيدها يوم عيدها في بيت معبودها لحقيق على الله أن يبيلها »^(٢).

(١) المنتظم (٩ : ١٧٠) .

(٢) الكامل في حوادث سنة ٥٠٧ هـ .

فما كان أجهل القائل وأغفل الناقل: فليت شعري ما أثر الأمة في جريمة مجرم خارج عن الإسلام خارج على أئمتها؟ لأنها براء منه ومن جريمتها. وخلاصة الأمر أن الإسماعيلية نشروا الرعب والروع، والفزع والهلع في البلاد الإسلامية في عصر الغزالي، وأصاب مكرهم مختلف الطبقات، قال أبو الفرج بن الجوزي في وفيات سنة ٥٠٤ في سيرة مدرس النظامية بعد الغزالي على بن محمد الكيا الهراسي الشافعي: «درس بالنظامية ببغداد مدة واتهم برأى الباطنية فأخذ، فشهد له جماعة بالبراءة من ذلك، منهم أبو الوفاء على بن عقيل الخنيلي»^(١) وقال أبو المظفر سبط ابن الجوزي: «درس بالنظامية ووعظ وذكر مذهب الأشعري فرجم وثار الفتن، واتهم بمذهب الباطنية فأراد السلطان قتله فمنعه الخليفة المستظهر وشهد له»^(٢).

أراد المؤرخ بالرجم رميه بالحجارة في أثناء كلامه في نصرة مذهب الأشعري، لا الرجم الشرعي الذي هو حد الزاني المحصن الذي يتم بإهلاك المرجوم، إذن كانت الفتنة المذهبية ببغداد ثائرة في عصر الغزالي، وكان الخطاب له وم جمهور أهل العراق أيامئذ هم والشافعية الأشعرية وبعض فرق الشيعة هم المثيرين لها، والوائب بعضهم على بعض فيها، قال أبو الفرج ابن الجوزي في حوادث سنة ٤٧٥: «وفي يوم الجمعة لحس بقين من شوال عبر قاص من الأشعرية يقال له البكري - يعني عتيقاً البكري - إلى جامع المنصور، ومعه الفضولي الشحنة والأترار والعجم بالسلاح، فوعظ في الجامع، وكان هذا البكري فيه حدة وطيش وكان نظام الملك قد أنفذ ابن القشيري أبا نصر إلى بغداد فتلقاه الخطاب بالسب... فأخذ النظام إليه وبعث إليهم هذا الرجل، وكان ممن لا خلاق له فأخذ يسب الخطاب ويستخف بهم، وكان معه كتاب من نظام الملك، يتضمن الإذن له في الجلوس في المدرسة النظامية، والتكلم بمذهب الأشعرية، فجلس في الأماكن كلها

(١) المنتظم (٩ : ١٦٧).

(٢) مرآة الزمان (٨ : ٣٨ طبعة حيدر آباد الدكن).

وقال لا بد من الجلوس في جامع المنصور ، فقبل لتقيب النقباء العباسي ، فقال : لا طاقة لي بأهل باب البصرة ، - يعني أنهم حنابلة جلداء - فقبل له : لا بد من مداراة هذا الأمر ، فقال : ابعثوا لي أصحاب الشحنة ، فأقام على كل باب من أبواب الجامع تركياً ، وحضر الفضولي الشحنة والأتراك والعجم بالسلاح وصعد المنبر ، وقال : وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا . ما كفر أحمد بن حنبل وإنما أصحابه . فجاءه الآجر ، فأخذ النقيب قوام الجامع وقال : من أين هذا الآجر ؟ فقالوا إن جماعة من الهاشميين تبطنوا سقف الجامع ورجموا الواعظ . . . ثم أنفذ البكري سفيراً طرقياً فحكى عن الحنابلة ما يليق بالله سبحانه وأغرى بشتهم^(١).

وكانت قد سبقت هذه الفتنة عدة فتن منها فتنة سنة ٤٦٩ هـ قال ابن الجوزي : « وفي شوال وقعت الفتنة بين الحنابلة والأشعرية ، وكان السبب أنه ورد إلى بغداد أبو نصر بن القشيري ، وجلس في النظامية وأخذ يلتم الحنابلة وينسبهم إلى التجسيم ، وكان المتعصب له أبو سعد الصوفي - يعني شيخ الشيوخ النيسابوري - ، ومال أبو إسحاق الشيرازي إلى نصرة القشيري ، وكتب إلى نظام الملك يشكو الحنابلة ويسأله المعونة » . ثم ذكر نشوب الفتنة بينهم حتى نادى الشافعية على باب النوبي من أبواب دار الخلافة العباسية . « المستنصر بالله يا منصور » يريدون الخليفة المستنصر بالله الفاطمي بمصر ، اتهاماً منهم لديوان الخلافة بالعباسية بمالأة الحنابلة ، وتشجيعاً عليه^(٢) ، وكان رئيس الحنابلة الشريف أبو جعفر عبد الخالق بن عيسى العباسي ، ولما جمع الشريف أبو جعفر مع زعماء الشافعية طلب إليه الوزير ابن جهمر العربي التغلبي الصلح فقال له : أي صلح بيننا ، إنما يكون الصلح بين مختصمين على ولاية أو دنيا ، أو قسمة ميراث أو تنازع في ملك ، فأما هؤلاء القوم - يعني

(١) المنتظم (٩ : ٤٠٣) .

(٢) المنتظم (٨ : ٣٠٥) .

الشافعية - فهم يزعمون أننا كفار ، ونحن نزعم أن من لا يعتقد ما نعتقد كافر فأى صلح بيننا^(١).

أما الفتن بين الحنابلة والشيعة ببغدا ، فكانت مستدامة قلما خلت منها حقبة من حقب التاريخ في ذلك العصر وكانت ضحاياها البشرية كثيرة وخسراتها المادى كبيراً ، وفى ذلك العصر ظهرت الفتوة بوجه جديد هو الوجه الفاطمى الذى خاف منه بنو العباس ، قال ابن الجوزى فى حوادث سنة ٤٧٣ هـ : « وفى ذى الحجة قبض على إنسان يعرف بابن الرسول الحجاز ، وعلى عبد القادر الهاشمى البزاز ، وجاعة انتسبوا إلى الفتوة ، وكان هذا ابن الرسول قد صنف فى معنى الفتوة وفضائلها وقانونها ، وجعل عبد القادر الهاشمى المتقدم على من يدخل فى الفتوة وأن يكونوا تلامذته وكتب لكل منهم منشوراً ، وقلده صقلاً ولقب نفسه « كاتب الفتيان » ، وجعل ذلك طريقاً إلى دعوات ومجتمعات ، تعود بمصلحته ، وكتب إلى خادم لصاحب مصر بمدينة النبى (صلعم) يعرف بخالصة الملك ربحان الإسكندرانى ، قد ندب نفسه لرئاسة الفتيان ، وصارت المكاتبات من جميع البلدان صادرة منه وإليه ، والتحويل فى هذا الفن وقف عليه ، وعن لابن الرسول أن جعل اجتماعهم بمسجد برانا فى غربى بغداد ، وكان مسدوداً مهجوراً ، ففتح يابه ونصب عليه باباً ، ورتب فيه من يراعيه^(٢) .

وآل أمر هؤلاء الفتيان إلى نهب أموالهم ودورهم ، وتعزيرهم وكفهم عما ساء خصوصهم « الفساد » ، يعنون بذهب الفتوة ، والأمر كان سياسياً لا غير ، فإن الخليفة الناصر لدين الله العباسى ، بعد قرن واحد من الزمان طلع على العالم الإسلامى بوجه آخر للفتوة ، ونشرها بين الملوك والسلاطين والشعوب الإسلامية كما هو معلوم . .

(١) المرجع المذكور (ص ٣٠٦) .

(٢) المنتظم (٨ : ص ٣٢٦ ، ٣٢٧) .

هكذا كانت حال العالم الإسلامي من اضطراح المذاهب والآراء والعقائد والأفكار في عصر الإمام الغزالي ، سوى ما لم نذكره من وجود الزندقة في أذهان فريق من الناس ، كانوا يتسترون ويتخرجون من التصريح بها ، وهم الذين وصفهم الغزالي نفسه بأنهم كانوا يصلون مع الناس لأن الصلاة عادة أهل البلد ، وحفظ المال والولد ، فضلا عن حفظ النفوس من الهلاك ، فقد ذكرنا أن العامة كانوا يحاربون العقائد المخالفة لعقائدهم مثل الاعتزال الذي هو نوع من التفكير في العقائد الإسلامية ، بغض النظر عن صحته أو بطلانه ، قال ابن الجوزي في حوادث سنة ٤٥٦ هـ : « وفي يوم الجمعة الثاني عشر من شعبان هجم قوم من أصحاب عبد الصمد ، على أبي علي بن الوليد ، المدرس للمذهب المعتزلة فسبوه وشتموه لامتناعه من الصلاة في الجامع وتدريسه لهذا المذهب ، فقال لهم : لعن الله من لا يؤثر الصلاة ولعن الله من يمنعني فيها ويخيفني . وفيها إيعاء إليهم وإلى أمثالهم من العوام ، لما يعتقدونه في أهل هذا المذهب — يعني الحنبلية — من استحلال الدم ونسبتهم إلى الكفر ، وأوقعوا به وجرحوه وصاح صياحاً خافوا منه اجتماع أهل الموضع معه عليهم فتركوه ، ثم أغلق بابيه ، واتصل اللعن للمعتزلة في جامع المنصور ، وجلس أبو سعد بن أبي عمارة فلعن المعتزلة » (١)

ونقل سبط ابن الجوزي الخبر على صورة أخرى ، قال : « وفي شعبان من السنة المذكورة ، هجم قوم من أصحاب عبد الصمد ، ببغداد على أبي علي ابن الوليد المعتزلي وسبوه ، وقالوا : هذا يقول القرآن مخلوق ، ويعتقد اعتقاد الفلاسفة ، وأن الإنسان قادر على أفعاله وأن الله يخلد في النار على الذنوب اليسيرة ، ولا يرى يوم القيامة ، وهو لا يصل في الجامع ويدرس مذهب المعتزلة ، فاعتقلهم رئيس العراقيين أبو أحمد الهاوندي ، وقال لهم : تُقدمون على الفتن . وأجاب ابن الوليد عما قالوه عنه ، وأنهى حاله إلى الخليفة ، فخرج الجواب بالإمساك عنه . وجلس في بيته وأغلق بابيه » (٢).

(١) المنتظم (٨ : ٢٣٥ ، ٢٣٦) .

(٢) مرآة الزمان (نسخة دار الكتب الوطنية بباريس ١٥٠٦ الورقة ٩٨) .

وقد جاء في هذا الخبر اسم « أصحاب عبد الصمد ». قال حبيب الزيات الباحث المعروف ، في الجزء الرابع من خزانته الشرقية : « ذكر ابن الجوزي أصحاب عبد الصمد فقال : هم أصحاب المساجد ، ونقل من أخبارهم سنة ٤٥٠ هـ . . . ويستدل من ذلك أنهم كانوا فئة من العامة المتحمسين في الدين . . . ولم نقف على شيء من ترجمة زعيمهم عبد الصمد الذي انتسبوا إليه » .^(١)

قلت : هو أبو القاسم عبد الصمد بن عمر بن إسحاق الواعظ ، ذكره الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ، وذكر أنه كان راوياً للحديث ثقة صالحاً زاهداً آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر ، وإليه تنسب الطائفة المعروفة بأصحاب عبد الصمد ، ثم ذكر أنه توفي سنة ٣٩٧ هـ^(٢) ، وترجمه أيضاً ابن الجوزي في المنتظم والسبكي في طبقات الشافعية الكبرى .^(٣) [١٠] وكان كثير من العلماء والفقهاء فضلاً عن غيرهم ، يتنافسون في إدراك المآرب ، وبلوغ المناصب ، ويميلون إلى الأبهة والفخامة ، قال ابن الجوزي نقلاً عن أبي منصور الرزاز قال : دخل أبو حامد الغزالي بغداد فقومنا ملبوسه ، ومركوبه خمسمائة دينار ، فلما ترهد وسافر وعاد إلى بغداد فقومنا ملبوسه خمسة عشر قراطاً ، قال : وحدثني بعض الفقهاء عن الوزير أنو شروان بن خالد ، أنه زار أبا حامد الغزالي فقال له الغزالي : « زمانك محسوب عليك ، وأنت كالمستأجر ، فتوفرك على ذلك أولى من زيارتي . فخرج أنو شروان وهو يقول : لا إله إلا الله ، هذا الرجل الذي كان في أول عمره يستزيدني فضل لقب في ألقابه ، وكان يلبس الذهب والحريز ، قال أمره إلى هذا الحال^(٤) » .

(١) الخزانة الشرقية (٤ : ٨٢) .

(٢) تاريخ بغداد (١١ : ٤٣ ، ٤٤) .

(٣) المنتظم (٧ : ٢٣٥) والطبقات السبكية (٢ : ٢٣٩) .

(٤) المنتظم (٩ : ١٧٠) .

ويؤيد ميل هذا الإمام الكبير إلى الأبهة في أول أمره ما ذكره عبد الغافر
 الفارسي معاصره ، ونقله السبكي في طبقاته . قال : « وعلت حشمته ودرجته
 في بغداد حتى كانت تغلب حشمة الأكابر والأمراء ودار الخلافة ، فانقلب
 الأمر من وجه آخر ، وظهر عليه بعد مطالعة العلوم الدقيقة ، وممارسة الكتب
 المصنفة فيها ، وسلك طريق الزهد والمثالة وترك الحشمة وطرح^١ ما نال من
 الدرجة للاشتغال بأسباب التقوى ، وزاد الآخرة فخرج عما كان فيه وقصد
 بيت الله وحج ثم دخل الشام وأقام في تلك الديار قريباً من عشر سنين
 يطوف ويزور المشاهد المعظمة ، وأخذ في التصانيف المشهورة ، التي لم يسبق
 إليها مثل إحياء علوم الدين والكتب المختصرة منها مثل الأربعين وغيرها من
 الرسائل التي من تأملها علم محل الرجل من فنون العلم ، وأخذ في مجاهدة
 النفس وتغيير الأخلاق ، وتحسين السمائل وتهذيب المعاش ، فانقلب شيطان
 الرعونة وطلب الرئاسة والجاه ، والتخلق بالأخلاق الذميمة ، إلى سكون
 النفس ، وكرم الأخلاق والفراغ من الرسوم ، والترتبات ، وتزيا بزي
 الصالحين وقصر الأمل ووقف الأوقات على هداية الخلق ، ودعائهم إلى
 ما يعينهم من أمر الآخرة وتبغيض الدنيا والاشتغال بها على السالكين ،
 والاستعداد للرحيل إلى الدار الباقية ، والانقياد لكل من يتوسم فيه أو يشم
 منه رائحة المعرفة أو التيقظ ، بشيء من أنوار المشاهدة ، حتى مرن على ذلك
 ولان . . . ولقد زرتة مراراً وما كنت أجد في نفسي ما عهدته في سالف
 الزمان عليه من الوعارة ، وإنجاس الناس والنظر إليهم بعين الازدراء ،
 والاستخفاف ، كبراً وخيلاء ، واعتزازاً بما رزق من البسطة في النطق
 والخطاطرة والعبادة وطلب الجاه ، والعلو في المنزلة ، إنه صار على الضد :
 وتصفي من الكدورات ، وكنت أظن أنه متلفع بجلباب التكلف متيمن بما
 صار إليه ، فتحققت بعد التروى والتتقير أن الأمر على خلاف المظنون وأن
 الرجل أفاق بعد الجنون ، وحكى لنا في ليال كيفية أحواله من ابتداء ما ظهر
 له ، من سلوك طريق التأله ، وغلبة الحال عليه بعد تبحره في العلوم واستطالته

على الكل بكلامه ، والاستعداد الذى خصه الله به فى تحصيل أنواع العلوم ،
وتمكنه من البحث والنظر حتى تبرم من الاشتغال بالعلوم الغربية عن المعاملة ،
وتفكر فى العاقبة وما يجدى وينفع فى الآخرة . . . الخ» (١).

*

كان العالم الإسلامى فى هذا الخضم من العقائد والآراء والاختلاف
والتناحر والتنافر حين هجم الإفرنج على بلاد الشام واحتلوا السواحل
والمدن والقرى من طراز البحر ومن داخل البلاد ، ومن جراء تلك الغفلة
المهلكة ، والفتنة المردية ، سمعنا صوت أبى المظفر الأموى الشاعر الكبير
يقول من أقصى خراسان وهو أسيان أشد الأسى من احتلال الإفرنج لبيت
المقدس سنة ٤٩٢ هـ :

مزجنا دماء بالدموع السواجم	فلم يبق منا عرضة للمراحم
وشر سلاح المرء دمع يفيضه	إذا الحرب شبت نارها بالصوارم
فليها بنى الإسلام إن وراءكم	وقائع يلحقن الذرا بالمناسم
أهوية فى ظل أمن وغبطة	وعيش كنوار الحميلة ناعم
وكيف تنام العين ملء جفونها	على هفوات أيقظت كل نائم
ولإخوانكم بالشام يضحى مقلهم	ظهور المذاكى أو بطون القشاعم
تسومهم الروم الهوان وأنتم	تجرون ذيل الخفض فعل المسالم
وكم من دماء قد أبيضحت ومن دى	توارى حياء حسنها بالمعاصم
بحيث السيوف البيض محمرة الظبا	وسمر العوالى داميات اللهازم
وبين اختلاس الطعن والضرب وقفة	تظل لها الولدان شيب القوادم
وتلك حروب من يغيب عن غمارها	ليسلم يقرع بعدها سن نادم
سلى بأيدي المشركين قواضباً	ستغمد منهم فى الطلى والجاجم
يكاد لهن المستكن بطيبة -	ينادى بأعلى الصوت يا آل هاشم

(١) طبقات الشافعية الكبرى (٤ : ١٠٨ ، ١٠٩) ..

أرى أمتي لا يشرعون إلى العدا
ويجتنبون النار خوفاً من الردى
أترضى صنديد الأعاريب بالأذى
فليتهم إذ لم يذودوا حمينة
وإن زهدوا في الأجر إذ حصى الوضى
لئن أذعنت تلك الحياشيم للبرى
دعوناكم والحرب ترنو ملحمة
تراقب فينا غارة عربية
فإن أنتم لم تغضبوا بعد هذه
رماحهم والدين واهى الدعائم
ولا يحسبون العار ضربة لازم
ويغضى على ذل كاة الأعاجم ؟
عن الدين ضنوا غيرة بالمحارم
فهلأ أتوه رغبة في الغنائم ؟
فلا عطسوا إلا بأجدع راغم
إلينا بألحاظ النصور القشاعم
تطيل عليها الروم عض الأباهم
رمينا إلى أعدائنا بالخزائم^(١)

فتأمل قوله :

« أترضى صنديد الأعاريب بالأذى ؟ ! » .

وقوله :

« تراقب فينا غارة عربية » .

تجد فيه الحس العربي يقظان بعد طول رقاده ، وهاباً بعد طول سباته ،
والسبب في ذلك ملل العرب من تطاول مدد الدول الأعجمية عليهم ،
وظهور إمارة عربية في وادي الفرات هي إمارة بني مزيد من بني أسد
مؤسسى مدينة الحلة التي احتضنت العروبة والأدب العربي في القرون
العباسية الأخيرة ، وداومت على ذلك حتى العصور الأخيرة ، وفيها في العصر
المظلم نبع صفى الدين الحلبي الشاعر الكبير المشهور :

وأول من تحسس بالحس العربي في ذلك العصر بنو جهير التغلبيون
وعميدهم يومئذ فخر الدولة محمد بن محمد بن محمد بن جهير التغلبي ، وقد ذكر سبط
ابن الجوزي في حوادث سنة ٤٥٦ من مرآة الزمان أى بعد ولادة الغزالي بخمس

(١) - الكامل لابن الأثير في حوادث سنة ٤٩٢ هـ .

مسين أو ست أن رئيس العراقين أبا أحمد الفارسي الهاوندي المقدم ذكره
في أخبار ابن الوليد المعتزلي شكاً وزير الخليفة القائم بأمر الله العباسي فخر
الدولة ابن جهير إلى الخليفة نفسه وقال في شكواه : « إن هذا الرجل قد نقل
الدولة التركية إلى العربية واستدعى بني عقيل إلى العراق وفعل من ذلك
في سائر الآفاق والسلطان ألب أرسلان غير موثر له . » ، فعز ذلك على الخليفة
القائم وخرج جواب الشكوى بالثناء الحسن على الوزير والشكر له ، وقال :
« قد كان له في ذلك الأمر المنكود المقام المحمود وإنما له أعداء يتخرصون عليه .
وأدخل الهاوندي يده في إقطاع الوزير وأتباعه وأوقع الهوان بأصحابه ومد
يده إلى الضياع السفلى والعليا » (١) .

*

وكنيت أود أن أتكلّم عن الحال السياسية في عصر حجة الإسلام الغزالي
إلا أن خشيتي من امتداد النفس مع ضيق أوقاتكم وثماتها . فأضربت عن ذلك
بل فشلت عنه ، وأنا في تمام هذا الكلام أعتذر إلى سيادتكم من الغفلة والخطأ
والسهو .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

(١) مرآة الزمان (نسخة دار الكتب الوطنية بباريس ١٥٠٦ الورقة ٩٨) .

الأسناد الشيخ محمد جواد مغنية

مِصْنَدُ الْمُعْرِفَةِ عِنْدَ الْأَهْلِ الْغَيْرِ إِلَى

مُضِيَّةُ الْغُرُفِ مُعْتَدِلَةٌ لِمَا فِي الْغَيْبِ الرَّائِي

كانت أبرز ظاهرة في كلام المحاضرين والمعلقين هي فكرة التصوف بعمامة ، وتصوف الغزالي بخاصة ، وليس ذلك بعجيب ولا بغريب ، فلقد كان للتصوف أثره البالغ في الفلسفة والأخلاق والآداب عند العرب والمسلمين ، كما كان الهدف الأول لبحوث الغزالي ومحور اهتمامه ، وبه عرف واشتهر ، وتبوأ المكان الأسمى ، وبسببه أقيم هذا المهرجان ؛ شعرنا بذلك أم لم نشعر به . وبما أن بعض الزملاء قد نفى فكرة التصوف عن الإسلام والبعض الآخر أثبت أنها كان لزاماً على بصفى الدينية أن أبين ما هو الحق ، مستنداً إلى كتاب الله ، وسنة نبيه ، لا إلى قول إمام ، أو قياس .

إن لفظ التصوف بالذات لم يرد في الكتاب ولا في السنة ، فما من آية أو رواية نصت على أن التصوف خير محبوب ، أو شر مكروه ، ولكن الله ورسوله قد أمرا بالتقوى والصدق والإخلاص ، ونهيا عن النفاق والرياء والحياة . إذن ، فكل ما ينطبق عليه الصدق والإخلاص فهو من الإسلام في الصميم ، وكل ما ينطبق عليه الرياء والنفاق فليس من الإسلام في شيء . وبهذا المقياس وحده يجب أن نقيس التصوف وكل موضوع حديث من الوجهة الدينية .

وبما أن تصوف الغزالي وأمثاله هو التقوى والحب والإخلاص لله وللإنسانية كان حقاً وهداية ، أما تصوف المرائين والمنافقين فبدعة وضلالة . وبهذا نوفق بين أقوال الطرفين المتنازعين ، فن أثبت فكرة التصوف

في الإسلام نظر إلى المتصوفين المخلصين ، ومن نفاهما عن الإسلام نظر إلى
نصوف الدجالين والانتهازيين ، فالنزاع لذن ناشئ عن سوء التفاهم ،
والاشتباه في القصد والمرام .

ولما كان في ربط المعرفة بالتصوف الكثير من العمق والدقة والغموض
فقد ركزت كلمتي هذه على إمكانه في ذاته بصرف النظر عن التفاصيل ،
وأوردت الأدلة على أن الكشف الصوفي ، أو الحدس ، أو الذوق — مهما
شئت فعبّر — ليس محالاً ولا ممتعاً ، أما وجوده وتحققه في الخارج فأترك
إثباته لغيري ٥

*

- لقد دارت مناقشات حادة بين الفلاسفة القدامى والجدد حول مصادر
المعرفة الإنسانية. وأسبابها ، أما الهدف من تلك المناقشات فهو تحديد الموازين
والمقاييس التي يعرف بها خطأ الفكر البشري من صوابه ، والحقائق من
الأوهام ، ولا يمكن القيام بأية دراسة إلا في ضوء مبدأ يعتبر المقياس الصحيح
للقضاي التي تكون محلاً للاختلاف والأخذ والرد مهما كان نوعها ولونها .

والآن ، ما هي مصادر المعرفة عند أبي حامد ؟ ما هو المقياس الصحيح
الواضح عنده لمعرفة الفكر الصائب ؟ وهل وجهة نظره في ذلك تختلف عن
وجهات أنظار الفلاسفة والمتكلمين ؟

- لقد شك الغزالي في أشياء كثيرة ، ولكن لم يكن شكه ناشئاً عن شذوذ
في طبعه ، ولا عن اضطراب في أعصابه ، كما زعم البعض ، وإنما السبب
الأول والأخير تمرده على المجتمع وتقاليده ، وبهذا كان أشبه بالحنفاء الذين
تركوا قومهم يعبدون الأصنام ، وعكفوا على عبادة الواحد الأحد . أما
الأمور التي شك فيها أبو حامد فهي آراء الفلاسفة ، وطريقة المتكلمين
والمصوفية ، ومعتقدات أهل الباطن فقد رآهم يعتمدون فيما يعتمدون على

الحواس والعقل ، فهما الشاهدان العدلان عندهم ، ولكن الغزالي رأى أن أحد الشاهدين يكذب صاحبه ، فالعين ترى الكوكب بمقدار الديتار ، والعقل يراه أكبر من الأرض ، وإذا كذبت الحواس فبالأحرى أن يكذب العقل ، وعليه فلا يمكن الاعتماد على واحد منهما ، وبالتالي يتم مذهب السفطة ، ويصدق قول السفطائيين من أنه لا يوجد دليل على شيء يركن إليه .

ولكن السفطة كاسمها ليس لها من واقع ، فمحال أن تمر على الإمام أبي حامد بسلام ، وما كان الله ليدعها تفسد ما استصلحه بوجه ورسله فقفد النور في قلب عبده المخلص ، وبصره بالحق بعد الغشوة ، ونجاه في عقله ، فاستصبح بنور اليقظة في بصره وبصيرته ، فرأى أن البصر وما إليه من الحواس الظاهرة تصدق فيما لا يكذبها به العقل ، كما لو رأت العين الجبال والأشجار ، وتكذب فيما يكذبها به كرويتها الكوكب بمقدار الديتار ، وأن العقل يصدق فيما لا يكذبه الوحي ، كحكمه بأن النفى والإنبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، ويكذب فيما يكذبه به الوحي ، كحكمه بأن العالم قديم وأن الله يعلم الكلّيات ، ولا يعلم الجزئيات مباشرة ، بل بالواسطة ، لأنه يعلم ذاته التي هي سبب الأسباب ، وأن الأجسام لا تحشر. كما زعم الفلاسفة .

وبهذا حدد الغزالي أسباب المعرفة كلا في دائرة اختصاصه ، فالحواس مصدر المعرفة ، ولكن في موارد دون أخرى ، ولو اعتمدناها في جميع الموارد لوجب أن نرفض كل فكرة لا يدرك واقعها بأحد الحواس ، وهذا تقويض للكيان العلمي من الأساس ، وكذا العقل فهو مصدر المعرفة في بعض الموارد دون بعض ، ولو اتخذناه مصدراً في كل مورد لأهملنا الكثير من حقائق الوحي والدين ، وعلى هذه السبيل خطأ الغزالي الفلاسفة ، لأنهم اعتمدوا العقل في كل شيء ، ورد على المتكلمين ، لأنهم قلّدوا خصومهم الفلاسفة في كثير من المسائل ، ونعني على بعض الفرق الصوفية ، لأنهم غابوا عن حواسهم وعقولهم ، وزعموا أنهم يشاهدون في أحوالهم الخاصة أشياء تناقض المحسوسات والمعقولات في أمور لا يكذب فيها العقل والحس .

إذن الغزالي لا يسقط العقل عن لا - إر والدلالة على الحق ، كيف
وهو يؤمن بالوحي أكثر من إيمانه بنفسه ، وقد بالغ الوحي في قدرة العقل
على الحماية والرشاد ، واعتبره المناصر الأكبر لأحكامه وتعاليمه ، وإنما ينكر
الغزالي أن يكون العقل هو السبيل المطلق إلى جميع الحقائق ، حتى حقائق
الوحي ودقائقه . وبهذا نعلم مكان الخطأ فيما جاء في الكتب الحديثة من أن
الغزالي ناقض نفسه بنفسه ، حيث اعتمد منطق العقل في رده على الباطنية
وغيرهم ، بينما نعي على الفلاسفة نهج العقل . كلا ، لا تناقض ولا تهافت ،
فلقد رد الغزالي على الفلاسفة ، حيث اعتمدوا العقل فيما لا ينحصر ولا يعنيه من
معضلات الوحي ، ورد على الباطنية بالعقل فيما هو من شئونه ومنطقه :

*

إن أهم أسباب المعرفة بعد الوحي عند الغزالي هو الكشف ، ومن أجله
اخترت هذا البحث ، وما أشرت إليه من الخواص والعقل إنما هو للتوطئة
والتهييد ، وقد استعصى معنى الكشف الذي اعتبره الغزالي مفتاحاً لأكثر
المعارف ، استعصى على أفهام الكثير ، لأن الناس إنما تدرك وتفهم الشيء
بالمألوف لديهم ، وما يحسونه في أنفسهم ، ويرونه عياناً في غيرهم ، أما ما
لا عهد لهم بمثله فهم في ريب من وجوده ، ومرية من لقائه .

وقد دارت حول الغزالي معارك وآراء متضاربة من أجل هذا الكشف ،
فهم من عده من أهل البدع والضلالات ، وبعض المعاصرين له وضع رسالة
في تكفيره ، والأكثر الأغلب اعتبروه إماماً في العلم والتحقيق والتدقيق ،
وحجة الإسلام على المسلمين في الأخلاق وأمور الدين ، بل إن هذا الوصف ،
وهو حجة الإسلام قد صار علماً عليه بالذات . ومن دافع عنه ، وانتصر له
الفيلسوف الشهير محمد بن إبراهيم الشيرازي صاحب كتاب الإسفار ،
 والمعروف بصدر المتألمين^(١) ومهما يكن ، فإن اختلاف الآراء حول شخصية

(١) واعتذر عن تكفيره الفلاسفة بأنه فعل ذلك خيرة على الدين وحرصاً على الإسلام ،
مع العلم بأن صدر المتألمين شيعي جعفري ، وحجة الإسلام سني شافعي ، ولكن لا سنة ولا شيعه =

الغزالي لبرهان ساطع قاطع على عظمته وعلو شأنه ، وقد حظيت آراؤه باهتمام الفلاسفة في الشرق والغرب ، وحلت مؤلفاته محل الصدارة عند أهل العلم وطلابه ، وقادة الدين وأصحابه على تباين مللهم ، واختلاف نحلهم .

•

والآن ، ما هو الكشف الذي عناه الغزالي ، واعتبره مصدراً هاماً من مصادر المعرفة ، وبه صار في عداد الصوفية ؟ هل هو الاتصال ، والرواية عن الله بالمشاهدة ، كما يروي فلان عن فلان ، أو هو اتحاد الإنسان بالله ، كما نسب إلى أبي يزيد البسطامي ، أو حلول الله بالإنسان وجميع المخلوقات ، كما نقل عن الحلّاج ؟

والجواب : أن الغزالي قد بين معنى الكشف بأنه نور يقذفه الله بالقلب ، ولكن هذا النور يحتاج إلى توضيح وتحديد ، لأن تفسير الكشف بالنور ، والنور بالكشف أشبه بتفسير الماء بالماء . وبدهي أن الحوادث والوقائع الملموسة هي التي توضح المفاهيم ، وتظهرها جلية على حقيقتها ، تماماً كحوادث الكنفو حيث أوضحت معنى الاستعمار ، وكشفت الغطاء عن جميع أسرارها ، وليس لدى أية حادثة أستشهد بها ، لأن الكشف الصوفي من الأمور التي لا تعرف إلا من قبل الإنسان نفسه . والذي فهمته من مطاوى كلمات الغزالي المتفرقة في آثاره هنا وهناك ، والمعنى الذي ارتسم في ذهني من حيث لا أشعر هو أن الغزالي أراد من الكشف والنور شهادة القلب الطيب بما يراه ويحسه ، وأن ما يراه ويحسه هو عين اليقين ، أما القلب الخبيث فشهادته كشهادة الفاسق الفاجر يجب ردها وعدم الاعتماد عليها .

وهنا سؤال يفرض نفسه : هل من الممكن أن يرى القلب الشيء على حقيقته بحيث يكون معصوماً عن الخطأ والاشتباه ؟ هل في القلب من المؤهلات ما يبلغ به مرتبة العلم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ؟

— في الفلسفة ولا في العلم ولا في الدين ، ومن تتبع كتب السير والتاريخ يلاحظ أن الصلة بين علماء السنة والشيعة كانت فيما مضى أقوى مما هي عليه الآن .

ولا أستطيع أنا بالخصوص أن أجيب بالإيجاب على هذا السؤال إذا طلب مني الأرقام والأمثلة من الحوادث والوقائع المحسوسة الملموسة . ولدى الجواب الكافي الشافي على أن هذا العلم ممكن في حد ذاته ، وغير مستحيل في طبيعته ، ومنى أثبتنا الإمكان يصبح الوقوع سهلاً يسيراً . والعقل لا يرى أية استحالة في هذا الكشف ، لأن الحال في نظر العقل هو مبدأ التناقض ، أي أن يتصف الشيء - بصفة ونقيضها في آن واحد ، والكشف لا يستدعي شيئاً من المستحيلات ، وقد قال ابن سينا : لكل ما قـع سمعك نذره في بقعة الإمكان حتى يندوك عنه ووضح أثرها . ومجرد الاستبعاد لا يصلح برهاناً على شيء ، فإن الإنسان لو لم ير الراديو لنفاه واستنكره ، والقلب السليم أشبه بالراديو السليم ، فكما أن الراديو يلتقط الصوت كما هو دون تغيير وتبديل في كلمة أو حرف أو نقطة أو حركة ، وكما أن آلة التصوير ترسم مناظر الطبيعة دون تحريف وتزييف إذا كانت صحيحة فمن الممكن أن يشاهد القلب الطاهر الزكي الواقع على ما هو عليه في حقيقته دون زيادة أو نقصان ، ومن هنا قال الإمام علي بن طالب : لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً .

وكما أن الراديو لا يلتقط الصوت إلا بعد إجراءات ، وتوافر جميع الشروط ، بحيث إذا حصل له أدنى خلل توقف عن الالتقاط كذلك القلب لا يشاهد الحقيقة إلا بعد الجهد والاجتهاد من أجل صفائه وخلاصه من كل شائبة تقف حاجزاً بينه وبين رؤية الحق ، فإذا ما تـدس بالردائل والأرجاس احتجب عنه نور الحق ، قال الإمام علي بن طالب : من قارف ذنباً فارقه عقل لا يعود إليه أبداً .

ولا غرابة في هذا التشبيه ، تشبيه القلب بالآلة اللاقطة ، فإذا كانت هذه الآلة السماء قد أتت بالعجب العجيب فبالأحرى أن يصدر عن القلب ما هو أعجب وأغرب :

وتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

وقد رأينا نوعاً من الحيوان كالخلد ، ليس له عينان ولا أذنان ،
رأيناه يحس بما يرى بالعين ، ويسمع بالأذن ، وقد أثبتت التجارب أن الكثير
من الكفيفين يقومون بأعمال المبصرين دون أن يقع أى حادث ، وأن بعضهم
يحس بوجود الجدار والشجرة على بعد عشرة أمتار أو أكثر ؟

هذا هو الكشف الذى أرادته الغزالي ، إنه علم القلب الصادق ، وحلته
الصائب ، ريقظة الذات الأمينة ، وشهادتها العادلة ، وهذا ، بحكاية القلب
للواقع حكاية المرأة للوجه كانت الذات هى الواقع ، وكان الواقع هو الذات ،
لا فرق بين اكتشافها ما وراء الطبيعة بنور الإخلاص والإيمان ، وبين معرفتها
بأشياء الطبيعة بالتجربة والعيان ، كلاهما عين اليقين . وليس لرجل العلم أن
يتنكر لهذا الكشف ، ويرفضه بقول مطلق ما دام العلم نفسه لا يقر شيئاً من
الأحكام النهائية المطلقة .

ولا نجد عذراً لمن استبعد هذا الكشف ، وأنكره على الغزالي إلا أنه قاس
الغير على نفسه ، واتخذ من واقعه ميزاناً للناس ولو تم وجه الشبه بيننا وبين
الغزالي لكان للقياس وجه ، أما أن نفرق في المادة إلى ما فوق الأذن ، ثم
نقيس أنفسنا بأهل الطهر والإيمان فإنه قياس مع الفارق ، وتشبيه للضد
بالضد ، أما تصوف الغزالي فهو النسل والزهد في الدنيا بعد أن أقبلت عليه ،
تصوف يحده الإيمان بالله والعمل المنزه عن كل غاية من الغايات المشينة ،
لا تصوف الذين قظاهاوا بالزهد في الدنيا بعد أن زهدت بهم ، ولبسوا
الحرق والمرمعات ، وتشبهوا بالأولياء ، ليتبرك بهم البلهاء ؟

*

بقى أن نتساءل : لماذا اتجه الغزالي إلى القلب ، واتخذ منه محوراً لاهتمامه ؟
الجواب أن الغزالي اتجه إلى القلب لأسباب :

١ - أن في كل قلب إنسانى استعداداً لأن يكون ملاكاً ، ولأن يكون
شيطاناً ، تماماً كاستعداده لأن يكون أديباً ، ولأن يكون تاجراً ، فإذا تغلبت

الشهوات على القلب كان شيطاناً ، وإذا تغلب القلب عليها كان ملاكاً ، ونرمز بالملك إلى سيطرة الفضيلة على الرذيلة ، وبالشيطان إلى استبداد الرذيلة وتحكمها ، فاجتهد الغزالي أن يكون القلب هو الغالب والمتنصر ، ومتى انتصر القلب على الكذب والطمع والرياء ، وما إلى ذلك من أمهات الرذائل كان ما يحس به ويشعر حقاً وصدقاً .

٢ - أن أكثر أعمال الإنسان الاعتيادية التي تحدث في أثناء حياته اليومية مصدرها القلب لا العقل ، لأنها تنبعث عن الرضا والغضب ، والياس والرجاء ، والأمن والخوف ، وكل هذه من صفات القلب ، أما العقل فهو أصل القضايا الفنية ، والمخترعات العلمية ، وإذا كان له من شأن وأثر في غير قضايا العلم فهذا الأثر العقلي لا يتعدى ترزين الألفاظ ، وتنظيم الأقيسة ، وتنسيق الخطب للتأثير على السامعين ، ولو إلى حين الانتهاء من الإلقاء ، وإن أبيت إلا أن تجعل أثراً ما للعقل في غير قضايا العلم فتؤكد لك أن هذا الأثر يقف عند النظريات ، ولا يتجاوزها إلى الأعمال الاعتيادية والخلقية ، تماماً كسلطة التشريع بالقياس إلى سلطة التنفيذ ، فالعقل هو المشرع ، والعاطفة هي المنفذ ، إن استجابت للعقل ، وإلا فنظرياته صرخة في واد .

والدلالة الصادقة الواضحة على هذه الحقيقة أننا نؤمن نظرياً بأن هذا الشيء حق ، ثم نهمله ونتجاهله ، ونعتقد نظرياً بأن ذلك باطل ، ثم نفعله ونقدسّه ، والسّر أن الإنسان خاضع في أعماله لمنطق العاطفة ، لا لمنطق العقل ، ولا لمنطق الدين ، إلا إذا تحول الدين إلى العاطفة ، أجل ، إن الإنسان أو العديد من أفراد الإنسان يتخيلون أنهم يسرون في أعمالهم بوحى العقل والدين ، ولكنهم في الواقع يسرون بملء الهوى والغرض ، وفي نفس الوقت يفسرون أعمالهم العاطفية بأوهامهم العقلية ، ويخاطبون بين حقيقة الدين ، وبين ما يترأى لهم أنه من الدين ، وتتجلى هذه الظاهرة ، ظاهرة الخلط بين أنواع المنطق . تتجلى عند الباطنية أكثر من أية طائفة أخرى .

ومن أجل هذا ، من أجل أن القلب مصدر الأعمال التي يسببها الغضب والرضا ، والأمن والخوف ، واليأس والرجاء اتجه الغزالي إلى القلب ، حيث تكمن الأدواء والأوباء ، وأولاه كل رعاية وعناية .

٣ - أن لالوحي واقعاً في ذاته ، ولكن ما هو الطريق لمعرفة هذا الواقع ؟ هل نعرفه بالوحي ، وكلنا يعلم أن الشيء لا يثبت نفسه ؟ أو نثبتته بالعقل ، وهو عاجز عن حل المضكلات الإلهية ؟ وقد رأينا آراء أرباب العقول مضاربة متباينة في هذا الميدان ، فلم يبق إلا القلب فهو المصدر الوحيد للإيمان بالله وكبه ورسله .

ولهذا رأى ، وهو الرجوع إلى القلب في الإلهيات أنصار كثيرون من نوايغ الفكر الحديث ، منهم الفيلسوف الشهير « كانت » والكاتب الإنكليزي هكسلي ، والألماني وانز ، والفرنسي رومان ، وغيرهم ، وهكذا نرى الإمام الغزالي يسبق هؤلاء النوايغ بمئات السنين .

•

لقد رجع الغزالي إلى القلب لينقذ هذا الدين من المفاهيم الفاسدة ، والأفكار الخاطئة التي هددته بخطر بالغ ، لقد أراد الغزالي هذا الدين خالصاً من تأويلات أهل الباطن ، وإمعانهم في التعسف والتكلف ، ومن جهل أهل الظاهر وجمودهم على الألفاظ ، ومن شطحات الصوفية التي تجاوزت كل حد ، ومن أوهام الفلاسفة وتخيلاتهم التي اعتبرت حقائق الوحي في مرتبة أدنى من أقيسة أرسطو ونصوراته .

وبهذا كان الغزالي مجدداً عظيماً ، ومصلحاً كبيراً ، وإماماً خالداً ، ولو أن قادة الدين ساروا على سبيله هذه ، وبنوا الحياة الدينية على أساسه ، أساس الكتاب والسنة واطمئنان القلب ، وتركوا التحلات والتعسفات ؛ لو فعلوا هذا لاستراحوا وأراحوا ، ولما وجد في المسلمين شاب متمحلق ،

وآخر متزندق ولما اضطر الحريصون على الدين أن يضعوا المؤلفات الطوال في الدفاع عنه ، ونفى الأفكار الدخيلة عليه ، وكنا وإياهم في غنى عن هذه الكتب التي تحمل اسم الاشتراكية في الإسلام ، والسلم والإسلام ، والعدالة الاجتماعية في الإسلام ، وما إلى ذلك ، أقول هذا ، مع إيماني بأن أصحابها كتبوا ونشروا بدافع الغيرة على الإسلام ، والإخلاص للمسلمين ، وبأننا اليوم في أشد الحاجة إلى هذه المؤلفات ، ومع احترامى القائق ، وتقديرى البالغ لجهودهم الطيبة المثمرة .

وبالتالى ، فإذا نحن عظمنا وكرمنا الغزالي فإنما نعظم ونكرم فيه الإنسانية والعلم والدين ، فلقد عاش الإمام الغزالي للناس لا لنفسه ، وعمل للدين لا للتجار به ، وجاهد في سبيل العلم للعلم ، لذا سيبقى حياً ما بقى الإنسان والعلم والدين « وذلك جزاء المحسنين » .

— ٢٥

الاستاذ الشيخ محمد ابو زهرة

الغزاة الى الفقيه

العجز الخلفي

١ - قال الإمام أحمد رضى عنه « روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة رجلاً يجدد لها أمر دينها » وإنى لأرجو أن يكون رجل هذه المائة هو الشافعى ، وكان الشافعى جواب آفاق فى عالم الفكر الإسلامى والعالم العربى ، والمنطق الفقهى ، فكان المفسر للقرآن الكريم الذى يستخرج منه المعانى الفقهية ، وكان الراوية للشعر ، حتى إن الأصمعى مع تبخره فى الرواية يذكر أنه روى شعر هذيل عن الشاب القرشى محمد بن إدريس الشافعى ، وكان ذا منطق مستقيم ينسق المعلومات ، ويجمع جزئياتها ، فى رباط مشترك ، فيؤلف بين أشتاتها ، ويزيل متنافرها ، وبهذا المنطق الفكرى المستقيم ، وضع علم أصول الفقه ، كما وضع أبو الأسود قواعد النحو ، ثم كما وضع الخليل ابن أحمد علم العروض ، وكما حاول الجاحظ أن يبين أصول النقد الأدبى ، وأكثر أولئك كانوا يعاصرون الشافعى أو يقاربون زمانه ، وإذا كان الشافعى قد ولد سنة ١٥٠ بعد الهجرة ، فقد جاء بعد ذلك بثلاثمائة سنة الإمام أبو حامد الغزالى وقد ولد سنة ٤٥٠ بعد الهجرة النبوية ، وقد ملأ طباق الأرض علماً ، فتكلم فى الفقه ، والعقائد ، والعلوم النفسية ، والفلسفية ، وخاض فى كل ذلك خوض العارف المستعلى على ما يقرأ ، لا الغريق الذى تسيره الأمواج ، ويساق فى خضم المعارف غير مالك من أمر عقله المدرك المستنبط شيئاً ، وقد رجا كل الذين عرفوه أن يكون مجدد زمانه وقد رآه التاريخ متنقلاً فى البلاد الإسلامية أحياناً فى زى العلماء ذوى الجاه والذكر الحسن ، وأحياناً فى ثوب العوام الفقراء ، حتى لا يطغيه الثناء ، فيكون ممن زين له

سوء عمله فراه حسناً ، وإنه وهو في جولاته في زى المساكين يدخل أحد مساجد دمشق ، فيرى قارئاً يستشهد بأقوال الغزالي ، فيفر من دمشق فراراً خشية أن تغره الحال ، وهو لا يريد إلا أن يعيش بين المساكين الذين لا يستكبرون ولا يطغون ، وكأنه يقتل بالنبي صلى الله عليه وسلم في قوله : « اللهم أحيني مسكيناً ، وأمتي مسكيناً ، واحشرنى في زمرة المساكين » . وإنه بزوله من معيشة الأغنياء في الدنيا إلى معيشة المساكين والفقراء فيها إنما فعل ذلك ليعلو بنفسه إلى مدارج السالكين الذين يتسامون إلى مراتب أهل السعادة الحقيقية ، ويرتفعون بإنسانيتهم من أغلال الحيوانية ليُسَامَتُوا بمكانها مكان الملائكة .

وإذا كان أهل الشريعة قد اعتبروه مجدد أمر الدين في هذه الأمة ، فقد اعتبره أهل التصوف والحقيقة قطب الزمان وإمامه .

*

٢ - ولسنا نريد من التجديد ما يجرى على ألسنة الناس اليوم من تقليد غير المسلمين ، أو إخضاع قوانين القرآن لقوانين الزمان ، أو تأويل القرآن بغير ظاهره ، ليكون ملائماً لما عليه الناس من انحراف لم تشتق قوتها من الإسلام ، كما لا نريد منه التهجيم على الحقائق الثابتة المقررة التي انعقد عليها إجماع المسلمين ، أو إهمال أحكامه واتباع غيرها باسم عدم المناسبة ، أو معارضته لمصالحهم الموهومة ، فإنهم كما قال الله في أمثالهم « إن يظنون إلا ظناً » . وإنما نريد بالتجديد ما قرره النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو أن يزال ما ران على الإسلام من أوهام علفت به ، فظنها الناس منه وليسبت منه ، وهي كالفواشي تغطي سطحه الأملس فلا يصل الناس إلى حقيقته فيضلون ، ولا يكشف أمره ، فالمحدد يزيل هذه الفواشي وتبدو بعمله صفحة الإسلام مجلوة واضحة بيضاء ، ويتحقق قول النبي صلى الله عليه وسلم « تركتكم على المحجة البيضاء التي ليلها كنهارها » . وإن المحدد لأمر الدين لا يكتفى بهذا التجريد من الأدراة التي علفت بجوهره ، بل إنه يجتهد في تطبيق النصوص الدينية من قرآن وسنة على ما يجرى في الأزمان

غير متزيد على النصوص ، ولا منحرف عن مؤداها ، ولا مؤول لها يغير تأويلها ، ولا مهمل لأحكامها ، بل إنه يرجع بها إلى ما كانت عليه في عهدها الأول حيث كان الرسول يبين ، وحيث كان الصحابة من بعده يستنبطون الحقائق الإسلامية ويطبقونها .

وكذلك كان الغزالي ، وكان على رأس ثلثمائة من مولد الشافعي .

وإذا كان الشافعي قد اشتهر من بين فقهاء المسلمين بأنه واضح علم الأصول ، كما وضع أرسطو علم المنطق ، وكما ضبط الخليل ابن أحمد بحور الشعر كما نوهنا ، فكذلك كان الغزالي من بعده قد نهج على منهاجه ، فكان أحد رجال ثلاثة أحيوا منهاج الشافعي في الأصول ، وكان له في هذا العلم جولات موفقة .

وإنا في بحثنا هذا ندرس الغزالي الفقيه ، ولا ندرس الغزالي المتكلم ، ولا ندرس الغزالي المتصوف ، ولا الغزالي الفيلسوف .

الغزالي الفقيه :

٣ - لو لم يشتهر الغزالي بالحكمة والتصوف وعلم الكلام لاشتهر بالفقه ، فإن الفقه كان الأمر الذي اتجه إليه في صدر حياته العلمية ، ولم يتركه ، حتى في حياة التصوف التي عاشها من بعد ، وله فيه وفي أصوله التأليفات المحكمة الدقيقة ، ما بين موسوعة مبسطة ، وموجزة ، ووسيلة ، وقد قال ابن السبكي في تأليفاته في الفقه وغيره :

« له في المذهب (أى الشافعي) البسيط ، والوسيط ، والوجيز ، والخلاصة ، وفي سائر العلوم كتاب إحياء علوم الدين ، وكتاب الأربعين وكتاب الأسماء الحسنى ، والمستصفى في أصول الفقه ، والمنخول في أصول الفقه ألفه في حياة أستاذه إمام الحرمين ، وبداية الهداية ، والمآخذ في الخلافات ، وتحصيل المآخذ ، وكيمياء السعادة بالفارسية ، والمنقذ من الضلال ، والبيان المتحصل

في الجدل ، وشفاء العليل في بيان مسائل التعليل ، والاقتصاد في الاعتقاد ، ومعيار النظر ، ومحل النظر ، وبيان القولين للشافعي ، ومشكاة الأنوار ، والمشكاة في الرد على الباطنية ، وتهافت الفلاسفة ، والمقاصد في بيان اعتقاد الأوائل ، وهو مقاصد الفلاسفة ، وإلجام العوام عن علم الكلام ، والغاية انقصوى ، وجواهر القرآن ، وبيان فضائح الإمامية والمختصر الأخير ، وكتاب ميزان العمل . . وكتاب أسرار معاملات الدين . . .

وإن الجولات الفقهية للغزالي تتجه إلى ثلاثة ميادين ، أولها : أصول الفقه ، والثاني الفروع الفقهية ، والثالث أسرار التشريع أو حكمة التشريع ، ولنتكلم في كل واحد من هذه الأمور الثلاثة على أن ندمج الثالث في الثاني :

*

أصول الفقه :

٤ - طائفة من العلماء لها مقام في الأصول ، من حيث التصنيف والجمع ، على مقام الشافعي وإن كانت المسافة الزمنية والعلمية بينهما بعيدة بعد بين المبتكر المنشئ ، وبين التابع المتمم ، كمن يبنى قاعدة بيت ويشيد فوقها أدواراً ، فيأتي بأن آخر ، ويضيف عليها دوراً آخر ، له قيمته ، وإن لم تكن مثل قيمة الأدوار التي بناها المنشئ الأول لأنه هو الذي رسم الخطوط ، وبين نوع الزوايا ، وما يكون ثمة من اتجاهات . وقبل أن نخوض في مقام أولئك العلماء الذين كان من بينهم الغزالي ، نقول :

إن الشافعي سلك في علم أصول الفقه التي جمع ضوابطه مسلك الذي يجمع الأشتات من غير تجيز ، كما فعل أرسطو ، ذلك أنه وجد الثروة الفقهية التي أثرت عن الصحابة والتابعين وأئمة الفقه الذين سبقوه ، ووجد المناظرات قائمة بين فقه المدينة الذي أخذه عن مالك ، وفقه العراق الذي أخذه عن محمد ابن الحسن تلميذ أبي حنيفة ، وصاحب تلميذه أبي يوسف ، فكانت تلك المناقشات هادية له إلى التفكير في وضع موازين يتبين بها الخطأ من الصواب في الاجتهاد . وهي مع ذلك خطوط يرسمها ، ومناهج ينهاجها ، من يريد أن

يجتهد من غير أن يقع في خطأ في تعرفه الأحكام الشرعية ، فكانت تلك الموازين هي أصول الفقه ، فعلم أصول الفقه كما فهمه الشافعي ، وكما هو في حقيقته بيان للمناهج التي يسلكها الفقيه ليكون استنباطه سليماً ، وهو الميزان الذي يعرف به باطل الآراء القهية من صائنها ، فهو ميزان ومنهاج .

ولقد كان الشافعي جديراً بأن يكون أول من يدون ضوابط الاستنباط ، فقد أوتي علماً دقيقاً باللسان العربي ، حتى عد في صفوف الكبار من علماء اللغة ، وأوتي علم الحديث ، فتخرج عني أعظم رجاله وهو مالك ، وأحاط بكل مناهج الفقه في عصره ، وكان عليماً باختلاف العلماء من عصر الصحابة إلى عصره ، وكان حريصاً كل الحرص عني أن يعرف أسباب الخلاف ، ووجهات المختلفين .

بهذا وبمثل نافذ عميق توافرت له الأداة لأن يستخرج من المادة الفقهية التي تلقاها الموازين التي توزن بها آراء السابقين ، وتكون منهاجاً مرسوماً لاستنباط اللاحقين يرعون حى رعايتها ، فيقاربون ولا يباعدون .

•

٥ - وينتهي النظر في علم الأصول على الأساس الذي وضعه الشافعي إلى أنه منهاج وموازن ، كما أشرنا ، تبين للمجتهد طريق الاستنباط الصحيح . وهو يتطابق مع تعريف علماء الأصول له بأنه « إدراك القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الفقه » فهو القواعد التي تبين طريقة استخراج الأحكام من الأدلة ، وهو المناهج التي تحد الحدود للفقيه ، وتبين الطريق الذي يلتزمه وهو بالتزامها يعصم الفقيه عن الخطأ في الاستنباط الفقهي ، وإن كان خطأ فإنه من تنكّب سبيل الاستنباط ، أو لحفاء في موضع الاستدلال ، وإن كان المنهاج في ذاته عاصماً ، كما أن المنطق عاصم من الخطأ في الفكر ، والخطأ الذي يجيء مع التزام المنهاج المنطقي يجيء من غموض موضع التفكير ، لا من أصل المنهاج ، فإنه في ذاته مستقيم .

والشافعي عندنا كشف عن هذه المناهج لم يكن يدافع بها عن مذهبه
أو ما انتهى إليه من تفكير ، ولكنه كان يلتزمها في منهاجه التزاماً تاماً ، لأنها
الموازين السليمة لضبط الاستنباط السليم .

ولقد جاء تلاميذ الشافعي وأتباعه من بعده فنموا العلم ، واستفاضوا في شرح
الموازين التي أتى بها وزادوا عليها ، وإن كانت القواعد التي ذكرها لم ينقص
أحد بنيتها ، ومع أن الكثيرين من أتباعه لم يحاولوا أن يخرجوا عما استنبطه من
فروع فقهية كان منهم من يخالفه في أصوله التي استنبطها ، فالشافعي مثلاً لم
ير الإجماع السكوتي حجة تعد من أنواع الإجماع ولكن كان من بعد الآمدى
الشافعي المذهب يرى أنه من نوع الإجماع ، والإجماع السكوتي آن يعلن رأى
فقهى في فرع من الفروع ، وينشر بين الفقهاء جميعاً ، وتمضى مدة يستطيعون
أن يردوه فيها ولم يردوه ، ولم يوجد ما يمنع إبداء الرأى من ضغط حاكم ،
أو استبداد مستبد طاغية . فإن السكوت في هذه الحال يعد إقراراً للحكم ،
ويكون الإجماع سكوتياً .

•

٦- الشافعيون درسوا أصول الفقه ، ولم يتجهوا إلى جعله خادماً
للفروع الفقهية المنهجية بمعنى أن يستنبط من الأصول ما يكون مؤيداً للأحكام
الفرعية لمذهبهم ، فهم يأخذون الأصول على أنها مناهج للاستنباط الصحيح ،
وموازين للأراء كلها لا لخدمة مذهب معين .

ولكن جاء الحنفيون فاتجهوا إلى استنباط الأصول التي تخدم الفقه العراقي
جملة ، والفقه الحنفى خاصة ، ولذلك كانت لهم أصول خاصة بهم ، ولهم
منهاج في دراسة الأصول عرف بالمنهاج الحنفى ، وإن كتب على طريقتة
غير الحنفية ، كبعض المالكية ، كما نرى في كتاب تنقيح الفصول للقرافى ،
وكانت هذه التسمية في موضعها ، لأن الحنفية أول من انتهجها ، ولأن
أصولهم قامت على فروعهم .

وقد سميت طريقة الشافعيين طريقة المتكلمين ، لأن علماء الكلام وجدوا فيها مستراضاً علمياً ، بذروا فيه أفكارهم ، ولذلك اختلطت في الكتب التي كتبت على هذا المنهج المذاهب الكلامية بالمنهج الفقهي .

وقد كتبت عدة كتب على طريقة الشافعيين كانت هي الأصل لما بعد من الكتب ، وتلك الكتب يذكر العلماء أنها ثلاثة هي :

(أ) المعتمد ، لأبي الحسين محمد بن علي البصري الذي كان معتزلياً ، وتوفي سنة ٤١٣ .

(ب) كتاب البرهان ، لإمام الحرمين الذي كان شافعيّاً ، وتوفي سنة ٤٨٧ ، وهو شيخ أبي حامد الغزالي رضي الله عنه .

(ج) المستصفى ، للغزالي الذي نتحدث عنه .

فكتاب الغزالي إذن أحد العمد الثلاثة التي قامت عليها كتابة الأصول على طريقة الشافعيين أو المتكلمين .

*

المستصفى :

٧ - هذا هو العمد الثالث من أصول الشافعيين أو المتكلمين كما ذكرنا ، وليس هو أول كتاب كتبه في الأصول ، بل كتب من قبله كتاب «المنخول» وقد كان كتاباً مختصراً ، لم يجد أنه يغني في هذا العلم العميق ، وقد جاء في سيرته أنه كتبه في حياة شيخه إمام الحرمين ، وهذا يدل على أنه كتبه في مقتبل عمره ، فإنه ولد سنة ٤٥٠ ، وشيخه توفي سنة ٤٧٨ ، فقد كتبه قبل أن يبلغ الثلاثين من عمره ، ويظهر أن العناية بعلم الأصول كانت بارزة واضحة منه ، وقد تلقاها عن شيخه ، فلشيخه في الأصول «البرهان» ، وله أيضاً «الورقات» ، وقد كتب الغزالي في مقدمة الكتاب ما يدل على ابتداء دراسته وعنايته ، فهو يقول :

« أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع ، واصطحب فيه
 الرأى والشرع ، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل ، فإنه يأخذ
 من صفو العقل والشرع سواء السبيل ، فلا هو تصرف بمحض
 العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول ، ولا هو مبنى على محض
 التقليد . الذى لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد ، ولأجل شرف
 علم الفقه وسببه ، وفر الله دواعى الخلق على طلبه ، وكان العلماء
 به أرفع مكاناً وأجل شأناً ، وأكثرهم أتباعاً وأعواناً ، فتقاضانى
 فى عنفوان شبابه اختصاص هذا العلم بفوائد الدين والدنيا وثواب
 الآخرة ، والأولى بأن أصرف إليه من مهلة العمر صدرأ ، وأن
 أخص به من متنفس الحياة قدرأ ، فصنفت كتباً كثيرة فى فروع
 الفقه وأصوله ، ثم أقبلت بعده على علم طريق الآخرة ، ومعرفة
 أسرار الدين الباطنة ، فصنفت كتباً بسيطة ككتاب لإحياء علوم
 الدين ، ووجيزة ككتاب جواهر القرآن ، ووسيلة ككتاب
 كيمياء السعادة ، ثم ساقى قدر الله لى معاودة التدريس والإفادة
 فاقترح على طائفة من محصلى علم الفقه تصديفاً فى أصول الفقه
 أصرف العناية فيه لى التلقيق بين الترتيب والتحقيق ، ولى
 التوسط بين الإخلال والإملال على وجه يقع فى الفهم دون
 كتاب تهذيب الأصول لميله إلى الاستقصاء والاستكثار ، وفوق
 كتاب المنحول لميله إلى الإيجاز والاختصار ، فأجبتهم إلى ذلك
 مستعيناً بالله ، وجمعت فيه بين الترتيب والتحقيق لفهم المعانى
 فلا مندوحة لأحدهما عن الثانى ، فصنفته وأتيت فيه بترتيب
 عجيب يطلع الناظر لأول وهلة على جميع مقاصد هذا العلم ،
 ويفيده الاحتواء على جميع مسارح النظر فيه . »

*

٨ - هذا تعريف كتاب المستصفى بقلم صاحبه ، ونرى أنه قد انجبه في أول أمره إلى الفقه ، وأنه علمه الأول ، ولم يضم إليه إلا علم الحقيقة وهو التصوف ، وهو قد برأ نفسه من الفلسفة ، ولكننا ندخله فيها ، وإن كانت فلسفته غير الفلسفة التي كان يحاول هدمها في كتابه «تهافت الفلاسفة» ، ولعله اقتحم ذلك الميدان بعد كتابة المستصفى ، ولذلك لم يجرئ لفلسفته التي حاول هدمها ذكر في مقدمة الكتاب .

ومهما يكن فن المؤكد أنه درس العلوم الفلسفية ، وإن لم يأخذ بما أخذ الفلسفة في الإلهيات والطبيعات ، وإنه لبدأ الكتاب بما يدل على العلم الكامل بالعلوم الفلسفية ، فهو يجعل مقدمة الكتاب ، أو بالأحرى مقدمة العلوم لا علم الأصول فقط ، كلاماً في المنطق وأدب البحث والمناظرة ، والخلل الذي يعتري التصور ، والخلل الذي يعتري البراهين ، والخلل الذي يعتري التصديق ، ويبين طرق امتحان الحوادث واختبار الأقيسة المنطقية ، ويقول في صدر هذه المقدمة اللمية الرائعة :

« نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول ، وانحصارها في الحد والبرهان ، ونذكر شرط الحد الحقيقي ، وشرط البرهان الحقيقي وأقسامهما على منهج أوجيز مما ذكر في معيار العلم ، وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ، ولا من مقدماته الخاصة ، بل هي مقدمة العلوم كلها ، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً ، فن شاء ألا يكتب هذه المقدمة ، فليبدأ بالكتاب من القطب الأول^(١) ، فإن ذلك هو أول أصول الفقه ، وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة ، كحاجة أصول الفقه .

(١) لقد جعل الكتاب أربعة أقطاب ، القطب الأول في الحكم ، والقطب الثاني في مصدر الحكم ، وهو الكتاب والسنة والإجماع ، والقطب الثالث طرق استخراج الحكم وهو باب دلالات الألفاظ على الأحكام والقياس ، والقطب الرابع المجتهد ، وسمى الأول الثمرة ، وسمى الثاني اللب ، وسمى الثالث الاستنباط ، وسمى الرابع المستثمر .

أصول الفقه كما قررها الغزالي :

٩ - ولنترك تلك المقدمة الفلسفية كما أمرنا الشيخ أبو حامد ، فقد ذكر الشيخ رضى الله عنه أن من أراد علم الأصول قاصداً إليه وحده ، لا يقرأ هذه المقدمة ، لأنها ليست للأصول فقط ، بل هي مقدمة لكل علم تحتاج معرفته إلى نظر وفحص واستقراء وتبصير ، ورد الفروع إلى أصولها ، وبناء النتائج على مقدماتها ، واعتبار كل مقدمة نتيجة لسابقتها ، وتسلسل النتائج والمقدمات حتى تنتهى إلى البديهيات العقلية الأولى التى هى علم النفس البشرية بمقتضى الفطرة ، كما سماها ابن حزم الأندلسى .

وإذا انتقلنا إلى أصول الفقه عند الغزالي كما قررها فى هذا الكتاب العظيم ، نجد فى الكتاب صفات ثلاثة :

أولها : أنه نهج منهج الشافعى فى الأصول فجعل الأدلة قائمة على أصول أربعة الكتاب والسنة ، والإجماع والاستصحاب كما قرر الشافعية ، ودرس غير هذه الأدلة دراسة نقد وفحص من غير تأييدها .

ثانيها : أنه احتفل بالاستدلال فيبين أدلة كل اتجاه بياناً كافياً ، وقد رتب هذه الأدلة بعقله الصافى ، وقلعه المين ، ولم يضمن على القرطاس بالبيان ، بل استفاض فى التبصير مع الضبط ، وربط الأقوال المختلفة بأركان فكرية لا تنفصم عراها .

ثالثها : أنه تصدى لبيان آراء المعتزلة فى المسائل التى خاض فيها ، ذلك أن المعتزلة قد دونوا من قبله فصولاً بل أبواباً فى هذا العلم ، وخصوصاً فى المسائل التى تتصل بأنظارهم الكلامية ، كقولهم فى التكليف والتحسين العقلى والتقيح العقلى ، وقد حكى هذه الآراء حكاية العارف بها المستولى على أئنة القول فيها ، وكثير من آراء المعتزلة للشيعة الإمامية فيها مجال ، ذلك أن بعض

هؤلاء المعتزلين كانت لهم آراء تتلاقى مع آراء الإمامية ، أو هم منهم في التشيع وإن كانت لهم جولة أخرى في الاعتزال ، فهم حملوا الاسمين ، وكتبوا في الميدانين ، والغزالي قد عاش في أرض فرخ فيها التشيع والاعتزال معاً ، فقد عاش بين طوس وجرجان ونيسابور ، وبغداد، وإن كان قد طوف في الشامات متصوفاً متزهداً ، يعيش عيشة الفقراء ، ليضعف من غرور نفسه، وليحس بالمسكنة لربه، فعاش عيشة المساكين :-
 وإذا كان قد عاش في ربوع الشيعة والمعتزلة ، وخاض في علم الأصول على طريقة المتكلمين ، فكان لا بد أن يضرب في كتابه بسهم من علم الكلام .

•

١٠ - ولستنا في هذا البحث الصغير بمتجهين إلى استقراء كل ما اشتمل عليه الكتاب ، ولكننا نختار من بين الكتاب موضوعات تبين منهاجه ، وتوضح طريقته ، ولنتكلم في موضوعات ثلاثة من الكتاب تكشف عن منهاجه ، ولها صلة بما يجري الآن في عصرنا ، تلك الموضوعات الثلاثة التي اخترناها هي التحسين العقلي والتقبيح العقلي ، والمصلحة في الفقه الإسلامي وعند الغزالي كما دونها في المستصفى ، والموضوع الثالث الاجتهاد ، ونوجز في هذه الموضوعات ولا نبسط القول فيها ، ولكننا نلتزم الغزالي ولا نبعد عنه ، ونسير في مساره ، وإن خرجنا ففى مداره ، وإن الناس الآن يتكلمون في حكم العقل ، وفي المصلحة ومقامها من النصوص ، وفي الاجتهاد الذي يرومه الآن كثيرون ، فنبين أدواته كما جاءت عند المحققين ، وعلى رأسهم حجة الإسلام الغزالي .

١ - التحسين والتقبيح

١١ - صدر أبو حامد كلامه في الأصول ، أو بعبارة أدق في القطب الأول منه ، بالكلام في حسن الأشياء وقبحها ، وأسند البحث في هذه المسألة إلى المعتزلة ، لأنهم هم الذين أثاروها ، وقال في ذلك رضى الله عنه :

« ذهب المعتزلة إلى أن الأفعال تنقسم إلى حسنة ، وإلى قبيحة ، فمنها ما يدرك بضرورة العقل كحسن إنقاذ الغرقى والمهلكى ، وشكر المنعم ، ومعرفة حسن الصدق ، وكفّج الكفر ، وإيلام البريء ، والكذب الذى لا غرض فيه . ومنها ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذى فيه ضرر ، وقبح الكذب الذى فيه نفع . ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة والحج وسائر العبادات ، وزعموا أنها متميزة بصفة تميزها عن غيرها بما فيها من المظف المانع من الفحشاء ، الداعى إلى الطاعة لكن العقل لا يستقل بدركه » (١).

وبعد هذا يقسم الغزالى الفيلسوف والفقهاء ، نظر الناس إلى الحسن والقبح فيقولون :

الحسن باعتبار نظر الناس إليه أقسام ثلاثة : أولها حكم الغرض ، فما يتفق مع غرض الشخص يكون حسناً في نظره ، والمخالف يسمى قبيحاً ، والقسم الثانى النظر إلى الحسن من زاوية أمر الشارع ونهيه ، فما حسنه الشارع يكون حسناً ومظهر ذلك أمره ، وما نهى عنه يكون قبيحاً ، والنظر الثالث هو اعتبار كل ما يكون مباحاً يكون حسناً :

(١) المستقى ج ١ ص ٥٥

ويقول في هذه الأقسام :

« وهذه المعاني الثلاثة ، كلها أوصاف إضافية (أى نسبية)
وهي معقولة ، ولا حجر على من يجعل لفظ الحسن عبارة عن شيء
منها ، فلا مشاحة في الألفاظ » (١) .

•

١٢ — وقبل أن نخوض في رأى الغزالي نذكر الموضوع كما قرره الذين
سبقوه ، وموقفه منهم ، فنقول إن أقوال العلماء الذين سبقوا الغزالي أربعة :

القول الأول : قول معتزلة البصرة إن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان
لبعض الأشياء ، فتكون هذه الأشياء إما حسنة لذاتها، وإما أن تكون قبيحة
لذاتها، وهناك أشياء تتردد بين النفع والضرر ، وهما تسيبان فيها ، فالأمور الحسنة
لذاتها لا يمكن أن يأمر الله بها ، والأمور القبيحة لذاتها لا يمكن أن ينهى الله
عنها ، وأما الأمور المترددة بين النفع والضرر أو الحسن والقبح ، فإذا
أمر الله سبحانه وتعالى بها فهي حسنة لأمره، وإن نهى عنها فهي قبيحة لنهيهِ .
وقد بنوا رأيهم هذا على أن هناك أفعالا وأقوالا لا يسع العقل إلا أن
يعملها ، ويلزم من لم يقيم بها ، ويمدح من قام بها، وعكس ذلك أمور أخرى
فالصدق والعدل من الأمور الحسنة لذاتها، والظلم والكذب والخيانة من الأمور
التي لا يشك عاقل في قبحها .

والعلم بحسن هذه الأشياء وقبحها ضرورى يدركه العقل من غير دليل
ولا برهان ، ولذلك تطابق الناس على ذلك ، لا فرق بين متدين وغير متدين .
وهناك أمور تتردد بين الحسن والقبح ، لأن الحسن فيها نسبي يختلف
باختلاف الناس، فيكون حسنها تبعاً لأمر الشارع ونهيهِ ، فتكون حسنة إن أمر

(١) المستصفى ج ١ ص ٥٧ .

وقبيحة إن نهى وقد رتبوا على ذلك الأمور الآتية :

أولها : أن الله تعالى لا يمكن أن يأمر بما هو قبيح لذاته ، ولا أن ينهى عما هو حسن لذاته ، وهو سبحانه خالق كل شيء بإرادته ، ومنظم الدنيا بحكمته فلا يمكن أن يقال إن هناك تحكماً في إرادته سبحانه ، لأنه هو الذى جعل الأشياء كذلك، وهو الذى يرتب الأحكام وفق ما خلق .

ثانيها : أن أهل الفترة بين الرسل ، ومن يكونون في الجاهل مكلفون بقولهم أن يفعلوا ما هو حسن لذاته ، وأن يمتنعوا عما هو قبيح لذاته فلا يحل لهم أن يظلموا ، ولا يسوغ لهم أن يكذبوا ، وعليهم أن يصدقوا ويعدلوا ، وهم يثابون إن فعلوا الحسن ويعاقبون إن فعلوا القبيح .

ثالثها : أنه إذا لم يكن نص من كتاب أو سنة يكون الناس مكلفين العمل بما يقضى به العقل في الحكم على الأشياء من حسن أو قبيح ذاتي أو غير ذاتي .

هذا هو القول الأول وما رتب عليه .

القول الثاني : وهو قول بعض المعتزلة والإمامية من الشيعة، وهو أن العقل يحكم بحسن الأشياء وقبحها ، إذا كان لها قبيح ذاتي وحسن ذاتي ولكن لا تكليف إلا بعد ورود الشرع بالتكليف ، فلا تكليف لأهل الفترة ، وإنهم يفترون عن المعتزلة في أمر واحد ، وهو أن التكليف بمقتضى الشرع لا يكون إلا بعد ورود أمر الشارع ، وبعث الرسول بالرسالة ، ثم العقل يحكم به ، إذا لم يكن نص من كتاب أو سنة .

القول الثالث : وهو قول طائفة من علماء الكلام على رأسهم أبو منصور الماتريدي ، وقد نقل عن أبي حنيفة . وخلاصته أن لبعض الأشياء حسناً ذاتياً وقبحاً ذاتياً وأن الله تعالى لا يأمر إلا بما هو حسن ، ولا ينهى عن أمر هو

حسن في ذاته ، وهم بهذا القدر يتفوقون مع المعتزلة ، ولكنهم يختلفون عنهم ، وعن الزيدية والإمامية ، فهم يرون ألا تكليف ولا ثواب ولا عقاب بحكم العقل المجرد ، بل إن الأمر في التكليف وما يترتب عليه من ثواب وعقاب إلى النصوص القرآنية والنبوية ، فالله سبحانه وتعالى هو الذي يكلف وهو الذي يجازي من يكلفه بالثواب أو بالعقاب ، وكل مجزى بعمله إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر ، وما لم ينص عليه يقاس على ما فيه النص وإن ذلك القول معقول في ذاته ، وقد قال في ذلك بعض العلماء : « إنكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسناً أو قبيحاً مكابرة ومباهنة ، وأما إدراكه لكون الفعل الحسن متعلقاً للثواب ، أو كون الفعل القبيح متعلقاً للعقاب فغير سليم ، وغاية ما تدركه العقول أن هذا الفعل الحسن يمدح فاعله ، وهذا الفعل القبيح يذم فاعله ، ولا تلازم بين هذا وبين كونه متعلقاً للثواب والعقاب .

والقول الرابع : هو رأى علماء الحديث والأثر ، وهو رأى أبي الحسن الأشعري ، وهؤلاء يرون أن الأشياء ليس لها حسن ذاتي ولا قبح ذاتي ، وأن الأمور كلها نسبية. لإضافية ، وإرادة الله تعالى في الشرع وفي كل شيء مطلقة لا يقيدها شيء فهو خالق الأشياء ، وهو خالق الحسن والقبح ، وأوامره هي التي تحسن وتقبح ، ولا تكليف بالعقل ، ولا يجب الأمر بالحسن ، ولا النهي عن القبح ، والله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، والتكليف يكون بأوامر الله تعالى ونواهيه ، ولا ثواب ولا عقاب إلا بطاعة الله أو مخالفة نواهيه ، ولا عبرة بحكم العقل ، إنما العبرة بما يأمر به الشارع وما ينهى عنه .

*

١٣ - هذه آراء العلماء الذين سبقوا الغزالي في الحسن والقبح ، فما هو رأى الغزالي ؟ فلنعد إلى « المستصفى » بعد أن غادرناه إلى مكان غير بعيد ، فهو الذي يعطينا رأى الغزالي الحقيقي .

يناقض الغزالي المعتزلة في دعواهم أن بعض الأشياء لها حسن ذاتي ، وأن العقل يحكم على حسنها وقبحها بمقتضى العلم الضروري لا بالنظر

والاستدلال ، وأن العقلاء يجمعون على حسن بعض الأشياء وقبح غيرها ، ويقولون في ذلك رضى الله عنه :

« أنتم (أى أيها المعتزلة) مناقضون فيما ذكرتموه في ثلاثة أمور : أحدها في كون القبح وصفاً ذاتياً ، والثاني في قولكم إن ذلك مما يعلمه العقلاء بالضرورة ، والثالث في ظنكم أن العقلاء لو اتفقوا عليه لكان ذلك حجة مقطوعاً بها ، ودليلاً على كونه ضرورياً » (١) .

ويأخذ بعد ذلك في بيان بطلان هذه الادعاءات واحداً واحداً ، فيبطل كون القبح ذاتياً بأن الحكم بذلك تحكمي لا ذلالي وجه لجعله ذاتياً بدل أن يكون نسبياً إضافياً ، فإن القتل يعتبره المعتزلة قبيحاً لذاته إذا لم تسبقه جناية يكون قصاصاً فيها ، مع أن القتل حقيقة واحدة لو كان قبيحاً لذاته لكان القبح في حقيقته فلا يتغير بكونه قصاصاً على جناية أو اعتداء يكون هو في ذاته جناية ، وكذلك الكذب هو قبيح ، ولكن إذا كان فيه عصمة دم برىء بإخفاء مكانه لا يكون قبيحاً ، بل يكون واجباً لحفظ دم ذلك البرىء ، وإذا كان القبح وصفاً ذاتياً لا يمكن أن يتخلى عن حقيقته ، فينقلب إلى حسن لأن الحقائق لا تنقلب في ذاتيتها ، وإذا كان الفعل يتعاوره الحسن والقبح ، فإن حسنه وقبحه يكون لأمر خارجة عنه ، ولا يكون لأمر ذاتية فيه .

ويبطل الثاني ، وهو قولهم إن ذلك مما يعلمه العقلاء بالضرورة ، فإن الناس مما يختلفون في أن القبح ذاتي في شيء ، وغير ذاتي ، والضروري لا يكون موضع اختلاف ، ولا يختلف باختلاف الأحوال وإلا كان الحكم بالقبح من غير معرفة الأحوال مسازعة إلى الحكم من غير تبين الأسباب وما دام كذلك لا يمكن العلم ضرورياً ، بل يكون محتاجاً إلى نظر .

ويبطل الثالث ، وهو اتفاق العقلاء ، فيقرر أن العقلاء قد يتفقون في أمر غير ضروري .

(١) المستصفى ج ١ ص ٥٧ .

وهكذا نجد الغزالي ينقض الأصل الذي بنى عليه المعزلة تفكيرهم ، م
ينتهى إلى أن بعض القضايا الثابتة يتضافر الناس عليها مثل حسن الصدق وقبح
الكذب ، وحسن العدل وقبح الظلم بأن ذلك مما لا ينكر فيقول : « وعلى
الجملة استحسان مكارم الأخلاق وإفاضة النعم مما لا ينكره عاقل إلا عن عناد ،
والجواب إننا لا ننكر اشتهار هذه القضايا بين الخلق وكونها محمودة مشهورة ،
ولكن مستندها إما التدين بالشرائع ، وإما الأغراض » .

•

١٤ - ولا يكفي الغزالي السني الفيلسوف بإبطال الأصل الذي قامت عليه
فكرة من يقولون إن لبعض الأشياء حسناً ذاتياً أو قبيحاً ، بل يبين منشأ الخطأ عند
من توهموا ذلك ، فيقرر أن ماثرات هذا الكلام غلطات ثلاث :
الغلطة الأولى : أن الإنسان يحكم على ما يوافق غرضه بأنه حسن ،
وما يخالف غرضه بأنه قبيح من غير أن يلتفت إلى غيره ، لأن طبع الإنسان
أن يفكر في حاله ويشغف بنفسه ، فيقضي بالحسن أو القبح في كل الأحوال ،
ويسند القبح إلى ذات الشيء ، وتلك قضايا ثلاث الأولى منها صادقة ،
والآخران باطلتان ، ومنشأ ذلك التفاته إلى حاله وعدم التفاته إلى حال
غيره .

الغلطة الثانية : أن الأمر الذي يخالف الغرض في جميع الأحوال إلا
في أحوال نادرة ، لا تخطر تلك الأحوال النادرة على خاطر الشخص فيغفل
عنها ، فيحكم بمقتضى ما ورد على خاطره ، ولا يفكر فيما لم يرد ، كالكذب
فإنه في أكثر أحواله قبيح ، ولا يخطر على فكره أنه قد يكون فيه نجاة نبي
أو برى ، فيحكم على مقتضى ما خطر ، ويغفل عما لم يفكر فيه .

الغلطة الثالثة : سبق الوهم إلى الحكم على الأشياء بما اقترن بها ، فثلا وجد
القبح في أكثر الأحوال مقترناً بالكذب ، والأذى مقرون به فيما يراه ، فوقع
في وهمه أن تلك الحال التي اقترنت وقتاً ما به هي مقترنة به دائماً ، وإذا

مسيطر الوهم على هذه الصورة ظن أن حال القبح دائماً ، وليست وقتية ،
فالحكم بالقبح الدائم من أوهام النفس ، ويقول في ذلك :

« إن حكم العقل يكذب الوهم ، ولكن خلقت قوى النفس
مطبعة للأوهام ، وإن كانت كاذبة ، حتى إن الطبع لينفر من
حسنة سميت باسم اليهود ، إذ وجد الاسم مقروناً بالقبح ، فظن
أن القبح أيضاً ملازم للاسم ، ولذا تورد على بعض العوام مسألة
عقلية جلية فيقبلها ، فإذا قلت هذا مذهب الأشعرى أو الحنبلى
أو المعتزلى نفر عنه إن كان يسمى الاعتقاد فيمن نسبته إليه ، وليس
هذا طبع العاوى خاصة ، بل طبع أكثر العلماء إلا العلماء الراغبين في
العلم الذين أراهم الحق الحق حقاً ، وقواهم على أتباعه » (١).

ويسترسل الغزالي في بيان أن الأحكام على الأشياء بما اقترن بها وظنه
وصفاً لازماً هو من أوهام النفس ، ويضرب الأمثال على ذلك من وقائع الحياة
ومن نفوس الناس ، ومن هذا عشق الديار لأنها كانت مكان لقاء الأجرة ،
ويقول في ذلك :

« المقرون باللذيد للذيد ، والمقرون بالمكروه مكروه ، بل
الإنسان إذا جالس من عشقه في مكان ، فإذا انتهى إليه أحس في
نفسه تفرقة بينة بين ذلك المكان وغيره ، ولذلك قال الشاعر :

أمر على الديار ديار ليلى أقبل ذا الجدار وذا الجدارا
وما تلك الديار شغفن قلبي ولكن حب من سكن الديارا

وقال ابن الرومى منبهاً على سبب حب الأوطان :

وحب أوطان إليهم مآرب قضاهم الشباب هنالك (٢)
إذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم عهود الصبا فيها فحنوا لذلك

(١) المستصفى ج ١ ص ٥٩ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٦٠٠ .

١٥- وبهذا ينتهي الغزالي إلى أن الأشياء ليس لها حسن ذاتي، ولا قبح ذاتي، وإنما حسنها وقبحها إضافيان يختلفان باختلاف الأحوال وإذا كان حسنهما كذلك فإن العبرة بتحسين الشارع لها ، فالحكم عليه الشارع بالحسن يكون حسناً ، وما يحكم عليه الشارع بالقبح يكون قبيحاً ، ومظهر حكم الله تعالى بالحسن هو طلبه الفعل ، ومظهر حكمه بالقبح هو نهيه ، وإن الله سبحانه لا يمكن أن يقال في حقه إنه لا بد أن يأمر بالحسن ، ولا بد أن ينهى عن القبح ، لأن الحسن والقبح من أغراض النفس، والله تعالى منزّه عن الأغراض، ويقول في ذلك رضي الله عنه :

« ونحن إنما ننكر هذا في حق الله تعالى لانتفاء الأغراض عنه ، فأما إطلاق الناس هذه الألفاظ فيما يدور بينهم فيستمد من الأغراض ، ولكن قد تدق هذه الأغراض ، وتخفى فلا يتنبه لها إلا المحققون »^(١).

وبذلك يتلاقى الغزالي الفقيه الفيلسوف مع أكثر أهل السنة والحديث من الفقهاء ، ولكن يؤيد الرأي الذي اختاره لا بأدلة من الكتاب والسنة بل بأدلة فلسفية عميقة ، يستمدّها من قوة المنطق ، وقوة الحس الناقد ، والاطلاع على منازع الناس النفسية .

وهو في هذه الحال لا يرد قول المعتزلة فقط بل يرد قول الماتريدية^(٢) لأنه بنفيه أصل فكرة الحسن الذاتي والقبح الذاتي قد ناقض كل من قالوها ، ومنهم أبو منصور الماتريدي من المتكلمين ، وأبو حنيفة وأصحابه من الفقهاء ، وبهذا التقى مع الأشعرى من المتكلمين ، والشافعية من الفقهاء .

(١) الكتاب المذكور ص ٥٨ .

(٢) اتباع أبي منصور الماتريدي الذي كان يعاصر أبا الحسن الأشعرى ، وقد مات كلاهما سنة بضع وثلاثين وثلاثمائة ، والأول كان يعيش بخراسان وقال بالتحسين العقل والتجريح العقل ، والثاني كان ببغداد وقال لا تحسين إلا بالشرع .

٢ — المصلحة في الفقه الإسلامي

١٦ — خاض الغزالي في هذا الموضوع في باب الأدلة الموهومة من القطب الثاني ، وقال في ذلك :

« خاتمة في هذا القطب ببيان أنه ثم ما يظن أنه من أصول الأدلة وليس منها ، وهو أربعة : شرع من قبلنا ، وقول الصحابي ، والاستحسان ، والاستصلاح فهذه أيضاً لا بد من شرحها » .

وعنون لباب الاستدلال على الحكم الشرعي بالمصلحة بقوله :
« الأصل الرابع من الأصول الموهومة الاستصلاح .
ويقول في ذلك :

« قد اختلف العلماء في جواز اتباع المصلحة المرسلة ، ولا بد من كشف معنى المصلحة وأقسامها ، فنقول المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام : قسم شهد الشرع لاعتبارها وقسم شهد لبطلانها ، وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها ، أما ما شهد الشرع لاعتبارها فهي حجة ويرجع حاصلها إلى القياس ، وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع ، وسنقيم الدليل عليه في القطب الرابع ، فانه نظر في كيفية استنباط الأحكام من الأصول المثمرة ، ومثاله حكمتنا أن كل ما أسكر من مشروب أو مأكول فيحرم قياساً على الخمر ، لأنها حرمت لحفظ العقل الذي هو مناط التكليف ، فتحریم الشارع الخمر دليل على ملاحظة هذه المصلحة . القسم الثاني ما شهد الشرع لبطلانها مثاله قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان إن عليك

صوم شهرين متتابعين ، فلما أنكر عليه حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله قال لو أمرته بذلك لسهل عليه ، واستحقر اعتاق رقبة في جنب قضاء شهوته ، فكانت المصلحة في إيجاد الصوم لينزجر به ، فهذا قول باطل ، ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة ، وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الأحوال ، ثم إذا عرف ذلك من صنيع العلماء لم تحصل الثقة بفتواهم للملوك ، وظنوا أن كل ما يفتون به فهو تحريف من جهتهم بالرأى . القسم الثالث : ما لم يشهد له الشارع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين^(١).

•

١٧ — هذا كلام الغزالي ونفهم منه باديء ذي بدء أنه لا يعتبر المصلحة في ذاتها أصلاً شرعياً مقررأ ، يكون حجة حيث لا نص ، إذ أنه لا يعتبر من المصالح إلا ما يشهد له نص معين ، وقبل أن نخوض في بيان أقوال العلماء بالنسبة للمصلحة واعتبارها أصلاً ، نقرر حقيقتين توضحان كلام الغزالي في الأقسام التي ساقها بعض التوضيح :

الحقيقة الأولى : أن المصلحة التي يعتبرها أكثر الفقهاء الذين اعتبروا المصلحة دليلاً قد قرروا في معناها أن المصلحة المعتبرة التي لا يشهد لها نص خاص يجب أن تكون من جنس المصالح التي اعتبرها الشارع ، ولا تكون شيئاً خارجاً عنها ، بمعنى أنها تكون ملائمة لمقاصد الشرع ، وموافقة لجنس المصالح التي اعتبرها وأقرها ، وإن لم يشهد لها نص خاص يقاس عليه .

الحقيقة الثانية : وهي اتفاق العلماء على أن الأحكام الشرعية كلها جاءت لمصالح الناس ، وما يخفى على الناس إدراك نوع المصلحة فيه يكون ، والتكليف فيه لاختبار طاعة العبد لربه ، هو من نوع المصلحة تهذيب نفس العبد وتعويده

(١) المصنف ج ١ ص ٨٧ .

الطاعة وتفويض الأمور لله تعالى ، ومثال ذلك مناسك الحج ، وهيئات الصلاة ، فإن هذه تكون المصلحة فيها في الطاعة مع ما فيها من تهذيب نفسى : وإنه من المقرر أن المصالح لا يؤخذ بها إذا عارضت نصاً قطعياً ، وقد شد عن ذلك نجم الدين الطوفى ، وبذلك انحرف عن الجادة ، وسواء السبيل .

وقد ذكر حجة الإسلام مثلاً للمصلحة الباطلة لأنها خالفت النص ، وهى فتوى بعض علماء الأندلس بالصوم شهرين لتتابعين بدل إعتاق رقبة ، مع أن الصوم شهرين لا يعتبر كفارة للإفطار فى نهار رمضان إلا لمن لم يجد رقبة يعتقها ، والمصلحة التى لاحظها الفقيه أن الانزجار لا يكون لمثل هذا الملك الذى يملك مئآت الرقاب ، ويستطيع أن يشتري أضعافها إنما يكون بالصوم لا بالعتق ، واعتبر ذلك مصلحة ، ونقول إن هذا الفقيه نظر نظرة جزئية ، وهى الانزجار فقط ، ولم ينظر إلى المصلحة الإنسانية التى ترتب على العتق ، وليست الكفارات إلا صدقات ابتداء ، والشارع لاحظ معنى الصدقة مع الانزجار ، وأما المصلحتين أكبر لما يفرضنا أن الملك أعتق ثلاثين رقبة عن كل نهار أفطر فيه فى رمضان ، وأفطر الشهر كله ، أو أن ينزجر فيصوم هو فقط ؟ أن إعتاق ثلاثين رقبة فيه مصلحة أوضح ، لأن فيه إحياء ثلاثين إنساناً ، إذ الحرية هى معنى الحياة فى الإنسان ، وحياة حرة لثلاثين خير عند الله وعند الناس من صوم رجل وانزجاره ، فالمصلحة فى الإعتاق أعظم وأوضح لدى البصر الحكيم .

١٨ - بعد ذلك نخوض بإيجاز فى أقوال العلماء فى المصلحة ، لنعرف مقام رأى الغزالي بين الآراء فنقول :

الفقهاء بالنسبة لاعتبار المصالح أصلاً من أصول الاستنباط ثلاث طوائف : الطائفة الأولى : لا تعتبر من المصالح إلا ما يشهد لها نص خاص بالاعتبار ،

فإذا لم يكن لها أصل خاص شاهد بالاعتبار ردوها ، وهؤلاء هم الذين يأخذون بالقياس ، ولا يعتبرون من المصالح إلا ما يكون داخلًا فى دائرة

القياس، ولو لبس القياس لبوس الاستحسان^(١) كما قرر الحنفية، لأنه عندهم سببه نص أو إجماع أو قياس علته أقوى من الظاهر، والفقهاء الذين سلكوا هذا المسلك، هم الحنفية والشافعية، وهؤلاء لا يأخذون بالمصلحة المرسل أو الاستدلال المرسل، كما يعبر الأصوليون، وسمى المرسل لأنه غير مقيد بنص خاص قائم بذاته. والحنفية كما رأيت يأخذون بالاستحسان، ولكنهم يردونه إلى القياس الذى تكون علته أقوى تأثيراً من القياس الظاهر، أو الإجماع أو النص، أما الاستدلال المرسل غير المقيد بنص أو إجماع أو قياس أو المصلحة المرسل، فليس له عندهم اعتبار.

الطائفة الثانية : تأخذ بالمصلحة المرسل ولو لم يكن شاهد خاص بالاعتبار ولكنهم يؤخرونها عن النصوص فلا يقدمون مصلحة على حديث، ولو كان حديث آحاد غير مشهور، بل لا يقدمونها على فتوى الصحابي، ولا الحديث المرسل أو الخبر الذى لم يصل إلى درجة من درجات الصحة أو القوة ما لم يثبت أنه مكنوب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهؤلاء هم الحنابلة، فهم يعتبرونها في مرتبة القياس، والقياس لا موضع له، حيث النص أو فتوى الصحابي، ولقد قرر الإمام أحمد أن الخبر الضعيف أحب إليه من القياس، فلا يلجأ إليه إلا عند الضرورة وقد تبعه في ذلك الحنابلة. ومن كان من المنسويين إليه يرى غير هذا الرأي فقد شد عنهم، وسلك غير سبيل ذلك الإمام العظيم رضى الله عنه.

الطائفة الثالثة : وهى تأخذ بالمصالح المرسل وتعارض بها بعض النصوص بشرط أن تكون من جنس المصالح التى أقرها الشارع، وأن تكون معقولة في ذاتها، وألا يترتب على الأخذ بها دفع حرج، ومنع ضيق، وهؤلاء هم المالكية، ويجعلونها في مقام المعارضة للنصوص غير القطعية في دلالتها،

(١) الاستحسان أن يخرج الفقيه عن مقتضى القياس الظاهر لنص أو إجماع أو قياس آخر أكبر تأثير من القياس الظاهر، وهذا في اصطلاح الحنفية فهو لا يخرج من القياس إلا للدليل أقوى، وإذا كان في الاستحسان مصلحة يدخلونها في باب القياس.

وفي سندها ، فسيعارضون بها أخبار الآحاد ، ويراجحون بينهما ، ويعارضون بها النصوص الظنية في دلالتها من القرآن والأخبار المتواترة ، ويراجحون بينها في الدلالة ، وقد يخصصون النصوص الظنية بها ، وذلك لأن هذه المصالح إن كانت غير معتمدة على شاهد خاص فهي معتمدة على قواعد مصلحة عامة جاء بها الإسلام وشهدت لها عدة شواهد ، وإذا كانت كذلك فلإنها تكون في حكم المقطوع بها ، أو على الأقل معتمدة على أصل مصلحي مقطوع به ، وهي المصالح التي جاء بها الدين في جملتها ، ومعتمدة في موثاقها على نص صريح ، مثل قوله تعالى : « وما جعل عليكم في الدين من حرج » وقوله تعالى : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ولما إذا كان النص قطعياً في دلالة وفي سنده ، فإنه يكون من المروق في الدين الخروج عن معناه .

ولا ننسى أن نقول إن المراد المصلحة الحقيقية لا الأهواء والشهوات ، كما زعم الناس في هذا الزمان ، فهم يسمون أهواءهم مصالح ، والميزان المعتبر في اعتبار المصلحة الحقيقية هو أن تكون من جنس المصالح التي أقرها الشارع بأن يكون فيها محافظة على النفس أو النسل أو المال الحلال أو الدين أو العقل ، وألا تكون مجرد الهوى والشهوة .

•

١٩ - وهناك من خرج عن الجادة فقرر أن المصلحة إذا كانت قطعية فإنها قد تعارض نصاً قطعياً ، ولا نعرف أن أحداً حمل كثيراً هذا القول إلا رجل شيعي في حقيقة ، حنبلي في ظاهره اسمه نجم الدين الطوشي ، ويقول في شرح حديث لا ضرر ولا ضرار :

« المصلحة وباقى الأدلة إما أن يتضقا أو يختلفا ، فإن اتفقا فيها ونعمت ، كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الكلية ، وهي قتل القتال ، والمرتد ، وقطع السارق وخذ القذف والشارب ، ونحو ذلك من

(١) وقلنا إنه شيعي حنبلي ، لأنه كان قد قال عن نفسه ذلك « حنبلي رافض أشعر هذه إحدى العبر » .

الأحكام التي وافقت فيها الأدلة المصلحة ، وإن اختلفا فإن أمكن الجمع بينهما بوجه ما جمع مثل أن يحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام والأحوال دون بعض على وجه لا يخل بالمصلحة ، ولا يفضي إلى التلاعب بالأدلة أو بعضها ، وإن تعذر الجمع بينهما قلتمت المصلحة على غيرها بقوله صلى الله عليه وسلم : « لا ضرر ولا ضرار » ، وهو خاص في نفي الضرر المستلزم لرعاية المصلحة ، فيجب تقديمه ، ولأن المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام ، وباقي الأدلة كالوسائل ، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل^(١) . ولا يكفي ذلك الرجل بذلك ، بل يفرض التعاند بين النصوص والمصلحة ولا يفرض أن الأحكام المقررة بالنصوص لا يمكن إلا أن تكون قد جاءت بالمصلحة ، ويقول في ذلك :

« فإن قيل إن الشارع أعلم بمصالح الناس ، وقد أودعها أدلة الشرع ، وجعلها أعلاماً عليها تعرف بها ، فترك أدلته لغيرها مراعاة ومعاندة له ، قلنا فأما كونه أعلم بمصالح المكلفين فنعم ، وأما كون ما ذكرناه تركاً لأدلة الشرع بغيرها فممنوع ، إنما ترك أدلته بدليل شرعي راجح عليها مستند إلى قوله عليه السلام « لا ضرر ولا ضرار » ، كما قلتم في تقديم الإجماع على غيره من الأدلة ، ثم إن الله عز وجل جعل لنا طريقاً إلى معرفة مصالحنا عادة ، فلا نتركه لأمر مبهم ، يحتمل أن يكون طريقاً إلى المصلحة ، ويحتمل ألا يكون » .

ويقرر فوق ذلك أن المصلحة إذا كانت قطعية تقدم على النصوص القطعية ، وقد أشرنا إلى ذلك .

٢٠- وإن هذا الكلام من شأنه أن يوهن النصوص ويخضعها لأهواء الناس ، وكلامه باطل لما يأتي :

(١) الرسالة بالجلد التاسع من المنار ص ٧٦٧ .

أولاً : لأنه فرض أن ثمة تعارضاً بين الأدلة القطعية والمصالح القطعية ، وهذا فرض غير متصور ، لأنه لا يمكن أن تكون ثمة مصالح مقطوعة مخالفة للنصوص ، لأن هذه المصلحة لا بد أن تكون خيراً محضاً لا شر فيه قط وذلك غير ممكن ، لأن الله سبحانه وتعالى قد اختبرنا بأن خلط المضار بالمنافع ، فما من نفع إلا كان فيه بعض الضرر ، وما من ضرر إلا كان فيه بعض النفع ، حتى إن الخمر التي هي أم الخبائث لم يخلها الله تعالى في كتابه من بعض النفع فقد قال تعالى : « يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما » .

ثانياً : أنه فرض أن نصاً قطعياً لا شبهة في دلالة يكون مجرداً من المنفعة ، والناس يدركون منفعة مؤكدة تناقضه ، وذلك باطل في ذاته لأن مؤدى ذلك جهل الله تعالى بوجوه المنافع والعياذ بالله تعالى ، لأن ما يعرفه الناس فوق ما يعلمنا به الله ، ولكنه الفجور في القول هو الذي أدى بذلك الرجل إلى هذا القول .

ثالثاً : أن مؤدى كلامه أن أوجه المصلحة معروفة واضحة ، مع أن المصالح متضاربة ، وأدل شيء على ذلك ما نراه من اختلاف النظريات الاقتصادية ، حتى إن النظرية تستقر زماناً يعمل بها العالم كله على أنه أمر واضح المصلحة ، لا ضرر فيه ، ثم تجيء نظرية أخرى تهدم الأولى ، ويتقرر أن ما فيها مصلحة لا شك فيه ، فطريق المصلحة في الدلالة على حكم الله غير واضح ، ولا يمكن أن تكون أبين من النصوص القطعية في دلالتها وسندها في بيان حكم الله .

رابعاً : أن المصالح مهما تكن نسبية ، فإذا كانت مصلحة قطعية لقوم يهمل من أجلها النص ، وهي ضرر عند قوم فيعمل النص ، فيكون النص مهماً معمولاً به معاً . وأى تفكير أسقم من هذا وأبعد من المنطق .

خامساً : أنه يقرر أن الإجماع مقدم على النصوص ، فالمصلحة أيضاً تقدم على النصوص ، والقياس باطل ، لأن الإجماع الذي يقوم على النصوص هو

الإجماع في أصول الفرائض التي ثبت تواترها ، كالإجماع على مناسك الحج ، والإجماع على الصلوات وأوقاتها ومقاديرها ، والإجماع على فرضية الصوم وكونه في رمضان ، وهذا إجماع مأخوذ من نصوص قطعية ، قواها الإجماع على صحتها وتواترها ، حتى صار العلم بها من ضروريات الدين وهي إطار الإسلام ، من خرج منها فقد خرج عن الإسلام ، وليس كل إجماع له هذه القوة ، ولذا يؤخر عن النصوص .

سادساً : أنه يعتبر المصلحة دليلاً في الشرع ثبت بقوله عليه السلام « لا ضرر ولا إضرار » وهذا الحديث حديث آحاد فهو ظني في سنده ، وغريب أن يجعل المصلحة التي ثبت كونها أصلاً بدليل ظني تعارض الأصول القطعية .

وقد يقول قائل كيف يجروا رجل على نصوص القرآن تلك الجراءة ، وهو يحمل اسم الفقيه لا اسم العالم ، ونقول إن الفساد في النفس ، جاء وراءه الفساد في العقل ، فقد كان رجلاً منحرفاً ، قال فيه ابن رجب في طبقات الحنابلة :

« في كلامه تخطيط كثير ، وكان مع ذلك شيعياً منحرفاً في الاعتقاد عن السنة ، حتى إنه قال في نفسه : حنبلي ، رافضي ، أشعري هذه إحدى العبر » ووجد له في الرفض قصائد ، وهو يلوح به في كثير من تصانيفه ، حتى إنه صنف كتاباً سماه العذاب الواصب على أزواج النواصب ، ومن حسائسه الخبيثة أنه قال في شرح الأربعين للنووي : « أعلم أن من أسباب الخلاف الواقع بين العلماء تعارض الروايات والنصوص ، وبعض الناس يزعم أن السبب في ذلك عزم بن الخطاب ، وذلك أن الصحابة استأذنته في تدوين السنة في ذلك الزمان فمنعهم من ذلك وقال : « لا أكتب مع القرآن غيره ، مع علمه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « اكتبوا لأبي شاة ، خطبة الوداع » ، وقال : « قيدوا العلم بالكتاب » فلو ترك الصحابة يدون كل واحد منهم ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم لانتضبت السنة ، ولم يبق بين آخر الأمة وبين النبي

في كل حديث إلا الصحابي الذي دون روايته ، لأن الدواوين كانت تتواتر
 عنهم إلينا ، كما تواتر البخاري ومسلم ونحوهما ، فانظر إلى هذا الكلام الخبيث
 المتضمن أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه هو الذى أضل هذه
 الأمة قصداً منه وتعمداً ، ولقد كذب في ذلك وفجر^(١).

•

٢١ - سارعنا بتفنيد ذلك رأى لأنه قول داحض لا قيمة له في تاريخ
 الفقه الإسلامى إلا عند أولئك الذين يتلقفون شواذ الأفكار ليروجوا بها
 آراءهم الشاذة ، وانحرفهم في التفكير ، وما كان لنا أن نذكر ذلك القول
 من غير أن نردفه بما يلحظه ، ويوضح وجه الزيغ فيه وفي قائله ، وإن
 بعض الناس يستشهرون بقوله في هجومهم على النصوص باسم المصلحة .

والآن نعود إلى الغزالي حجة الإسلام حقاً بعد أن انصرفنا عنه قليلاً ،
 فتعرف من المستصفى أهو كان يعتبر المصلحة أصلاً إذا كانت ملائمة
 للشارع ، أم لا يعتبر من المصالح إلا ما يشهد له نص خاص .

يقرر الغزالي أن كل ما اشتمل عليه الإسلام مصلحة، فهو يقول :
 « مقصود الشرع من الخلق خمسة ، وهو أن يحفظ عليهم
 دينهم ونفسهم، وعقلهم ونسلهم ومالهم ، فكل ما يتضمن حفظ
 هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول
 فهو مفسدة »^(٢).

ويرتب التكليفات الشرعية على أساس هذه الأمور ، فيسمها إلى
 ضروريات وحاجيات ، وتحسينيات أو كماليات .

فالضروريات هي ما يترتب عليه أصل حفظ هذه الأمور ، بحيث يكون
 الاعتداء عليها هي بالذات ، ويضرب لذلك أمثلة خمسة : قتل الكافر المضل

(١) طبقات الحنابلة ج ٢ ص ٢٩٥ من المخطوط بدار الكتب المصرية .

(٢) المستصفى ج ١ ص ٢٨٧ .

في القتال ، وعقوبة المبتدع الداهي إلى بدعة ، فإن هذا يفسد على الخلق دينهم ، ويضرب مثلاً للمحافظة على أصل النفس بإيجاب القصاص على القاتل ، ويضرب للمحافظة على العقل مثلاً بحد الشارب ، إذ أن حد الشرب به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف ، وللمحافظة على النسل بإيجاب حد الزنى ، وللمحافظة على المال بإيجاب زجر التصاب والسراق ، إذ به حفظ المال ، ويقرن أن تفويت هذه الأمور مما لا تختلف فيه ملة .

والحاجيات هي الرتبة الثانية ، وهي لا تفوت أصل هذه الأمور الخمسة التي تجب المحافظة عليها ، ولكن يترتب عليها مشقة فتمنع ، لأنها تشتمل على المشقة أو تجلب ، لأن فيها جلب ما يدفع المشقة ، ويضرب لذلك مثلاً ولاية تزويج الصغار ، وذلك لئلا يمكن تدارك الزوج الكفء ، ومن هذا اشتراط أن يكون الزوج كفوًا في تزويج الصغرة .

والرتبة الثالثة يقول فيها :

« ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة ، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات » .

ويضرب لذلك عدة أمثال منها كون زواج المرأة لا يتم إلا بالولي مع اشتراط رضاها ، ويقول في ذلك :

« إنه الأليق بمحاسن العادات استحياء النساء عن مباشرة العقد ، لأن ذلك يشعر بتوقان نفسها إلى الرجال ، ولا يليق ذلك بالمرءة ، ففوض الشارع ذلك إلى الولي حملاً للخلق على أحسن المناهج » .

•

٢٢ - ومع أن الغزالي يقرر أن الشارع الإسلام ما جاء إلا لمصلحة الناس ، لأنه جاء رحمة للعالمين ، كما قال الله تعالى : « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » ، يقرر أن المصالح ليست أصلاً قائمة بذاته ، ولكنها ترجع إلى مقررات الشارع ،

وملحقة بالأصول الثلاثة الكتاب والسنة والإجماع ، ويقرر الأخذ بالمصلحة المرسلّة ، ولكن لا على أنها قياس ، ولا على أنها أصل قائم بذاته ، بل إنه يقرر في سياق كتابه أن القياس ليس أصلاً قائماً بذاته ، ولكنه استثمار للأصول ، ويعدّه في ضمن طرق الاستثمار ، وكأنّه لم يعتبر القياس شيئاً غير الكتاب والسنة ، بل هو حمل عليهما ، وهو من طرق تفسير النصوص ، كما يقرر ذلك القانونيون في هذه الأيام ، فهم يعتبرون القياس من قبيل التفسير ، لأنّه تعميم للنصوص في كل الوقائع التي تشبه ما نص القانون عليه ، وهو يتلاقى مع قول الشافعي : « الشرع نص عين قائمة أو حمل على عين قائمة » .

وإذا كان الغزالي لم يعتبر المصلحة المرسلّة أصلاً فهو قد درس بعض المسائل التي أخذ فيها بحكم المصلحة فأقرها ، وقد اشترط للأخذ بالمصلحة من غير شاهد خاص يشهد لها من الشرع شروطاً ثلاثة : الشرط الأول أن تكون هذه المصلحة ضرورية ، بمعنى أنها تكون من قبيل الضروريات التي يكون فيها حفظ للنفس أو الدين وغيرها من الأصول الخمسة ، والشرط الثاني أن يكون مقطوعاً بها وليست مظنونة ، والشرط الثالث أن تكون كلية لا جزئية أي يلاحظ فيها مصالح المسلمين كافة ، لا مصلحة طائفة خاصة . وهذا نص قوله :

« انقدح اعتبارها (أي المصلحة التي لم يشهد لها دليل خاص) باعتبار ثلاثة أوصاف أنها ضرورية قطعية كلية » (١) .

وبهذا الميزان الضابط الذي وضعه يزن المصالح التي لم يشهد لها دليل خاص ، ولنسق طائفة من الأمثلة التي ساقها وهي مأخوذة بها كلها عند من يأخذون بالمصلحة المرسلّة ، وعلى رأسهم إمام دار الهجرة مالك الذي كان يسميها استحساناً ، ويقول الاستحسان تسعة أعشار العلم .

(١) المستصفى ج ١ ص ٢٩٦ .

(أ) إذا ترس الكفار المحاربون بأسرى المسلمين بأن وضعوا الأسرى في الصفوف الأولى من الميدان ليحتموا بهم ، فهل يجوز قتل هؤلاء الأسرى دفعاً للأذى عن المسلمين ، لأنهم إن تركوا قد يستقوى من بعد ذلك الأعداء ويخربون الديار ، فهنا يقرر الغزالي أنه يجوز قتل الأسرى حماية لكل المسلمين ويقول في ذلك : « إن الكفار إذا ترسوا بجماعة من أسارى المسلمين فلو كففنا عنهم لصدونا وغلبوا على دار الإسلام ، وقتلوا كافة المسلمين ، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً ، وهذا لا عهد به في الشرع ، ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين ثم يقتلون الأسرى أيضاً ، فيجوز أن يقول قاتل هذا الأسير مقتول لكل حال فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع ، لأننا نعلم قطعاً أن مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان ، فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل ، وكان هذا التفاتاً إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشرع ، لا بدليل واحد وأصل معين ، بل بأدلة خارجة عن الحصر ، لكن تحصيل هذا المقصود لم يشهد له أصل معين » .

(ب) لو كان جماعة في سفينة قد تقاذفتها الأمواج ، وأعباؤها ثقيلة ولو رمى واحد من السفينة في البحر لنجوا ، وفيها يقول الغزالي لا يصح رميه ، لأن المصلحة ليست كلية نعم ، بل هي خاصة براكي السفينة ، فتبقى حرمة قتل المعصوم ثابتة من غير معارض .

(ج) ضرب المتهم لينطق ، ويبين ، ويتخذ السبيل من بعد ذلك للإثبات فقد أجازته مالك رضي الله عنه لأن في ذلك مصلحة فقد تكون ثمة مؤامرة للعبث والفساد ، فيكشفها المتهم إذا ضرب ، ولكن الغزالي لم يجز ذلك بإطلاق ، وقال : « ولا نقول به لإبطال النظر إلى جنس المصلحة ، لكن لأن هذه مصلحة تعارضها أخرى ،

وهي مصلحة المضروب ، فإنه ربما يكون بريئاً من الذنب ، وترك الضرب في مذنب أهون من ضرب برىء ، وإن كان فيه فتح باب يعسر معه انتزاع الأموال (أى من أيدى الغاصبين والسارقين) ففيه فتح باب تعذيب البريء ولا شك أن نظر الغزالي في هذا دقيق محكم عادل ، وهو نظر جمهور الفقهاء .

(د) من اشتهر بالزندقة والدعوة إلى الإلحاد وتوهين العقائد ، فإنه إذا بدر منه ما يدل على الكفر الصريح أخذ ولا تقبل منه توبة ، لأن المصلحة توجب قتله ، ولو أعلن التوبة ، لأنه يقتسر بتوبته لنشر زندقته في الخفاء ، ونجد الغزالي يقر هذه المصلحة متحفظاً ، لأنها ضرورية بالنسبة للدين ومقطوع بها ، وكلية لأنها تحمى الناس في دينهم ، وهو يقول في ذلك : « لا يبعد قتله إذ وجب بالزندقة قتله ، وإنما كلمة الشهادة تسقط القتل في اليهود والنصارى لأنهم يعتقدون ترك دينهم بالنطق بكلمة الشهادة ، والزنديق يرى التقية^(١) عين الزندقة ، فهذا لو قضينا به ، فحاصله استعمال مصلحة في تخصيص عموم ، وذلك لا ينكره أحد . » ونرى من هذا أن الغزالي يتحفظ في ذلك ويجعل إجازته له احتمالية ، لأن الغزالي الحر يخشى أن يؤدي ذلك إلى قتل أبرياء يتوبون توبة نصوحاً فقتلهم قتل لدم معصوم ، وقد تحفظ هذا التحفظ للشك في تعميم الحكم . ويلاحظ أن الإمام مالكاً لا يقبل التوبة من زنديق ظهر الكذب على لسانه .

(هـ) الداعى إلى البدعة في الدين ، وهو دون الزنادقة لا يبيح الغزالي قتله ، لأنه مشكوك في المصلحة ، ولأن الحبس يكفى ، ومثل ذلك من يسعى بالفساد بين الرعية والحكام ، ويغرى الظالمين بأخذ الأموال ،

(١) التقية أن يعلن غير ما يعتقد خشية أن ينزل به العقاب ، وأصلها لدفع الظلم ، ولكن يستعملها الزنادقة لستر زندقته ، ولذلك اعتبرها الغزالي عين الرائد له .

فيقرر الغزالي أنه لا يجوز قتله ، وفي حبسه ما يدفع شره ، وكذلك كان يفعل الحاكم العادل عمر بن عبد العزيز ، فقد أشار بحبس الخوارج إذا لم يتركوا نحلهم . ويقول الغزالي في ذلك : « فإن قيل رب ساع في الأرض بالفساد بالدعوة إلى البدعة ، أو بإغراء الظلمة بأموال الناس وحرمة بهم وسفك دمائهم بإثارة الفتنة ، والمصلحة قتله لكف شره ، قلنا إذا لم يقتحم جريمة موجبة لسفك الدماء ، فلا يسفك دمه ، إذ في تخليد حبسه كفاية شره ، فلا حاجة إلى القتل . » ويتحفظ الغزالي بالنسبة للساعي في الأرض فساداً إذ كثر الساعون ، وصاروا خطراً على عدد كبير من المسلمين ، وعُرف الساعي منهم بالتجربة المستمرة منه فلخشية أن يجيء حاكم ظلم فيقلته من الحبس الدائم يجوز قتله .

(و) وهناك مسألة قررها الإمام مالك رضي الله عنه ، وهي فرض ضرائب غير الخراج والجزية ، ونجد الغزالي يقر ذلك في أحوال تكون فيها المصلحة ضرورية قطعية ، ويقول في ذلك : « فإن قيل فتوظيف الخراج من المصالح ، فهل إليه سبيل أم لا ؟ قلنا لا سبيل إليه مع كثرة الأموال في أيدي الجنود . أما إذا خلت الأيدي من الأموال ، ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر ، ولو تفرق العسكر واشتغلوا بالكسب لخيف دخول الكفار بلاد الإسلام ، أو خيف ثوران الفتنة من أهل العرامة في بلاد الإسلام ، فيجوز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند ، ثم إن رأى في طريق التوزيع التخصيص بالأراضي فلا حرج ، لأننا نعلم أنه إذا تعارض شران أو ضرران قصد الشرع إلى دفع أعظم الضررين وأعظم الشرين ، وما يؤديه كل واحد منهم قليل بالإضافة إلى ما يخاطر به من نفسه وماله .

•

٢٣ - وهكذا نجد الغزالي يتتبع المسائل^(١) التي أخذ فيها فقهاء المصلحة مسألة مسألة، ويقضي بما يراه فيها مستمسكا بالضابط الذي ذكره، وهو الأخذ بالمصلحة الضرورية الكلية المقطوع بها .

ونلاحظ أنه في كل موضع يأخذ فيه بالمصلحة كان يقول فيه يجوز أن يكون موضوع اجتهاد ، وذلك لأن القطع بكونه مصلحة في موضع من المواضع لا يتحقق إلا للذي يباشر العمل ، فمثلا مسألة الترس بأسرى المسلمين يقول فيه إنه يجوز أن يكون موضع اجتهاد، لأن قائد الجند يجوز أن يكون له من الحيلة ما يستطيع أن يتفادى به قتل الأسرى من غير أن ينزل الأذى بالمسلمين ، فالقطع بأن المصلحة ضرورية قطعية لا يتحقق إلا عند العامل نفسه ، وفوق ذلك فإن الأمور التي لا يكون فيها نص خاص لا يسوغ للفقيه التقى أن يقطع فيها برأى ، بل يجعلها موضع اجتهاد ونظر .

•

٢٤ - ومهما يكن من أمر أخذ الغزالي بالمصلحة في الأمور التي أثارها ، فإنه بلا ريب كان يميل إلى إعتبار المصلحة والإفتاء بها في هذه المسائل أو في كثير منها ، ولكنه قد قال مع ذلك إنها ليست أصلا مأخوذاً به قائماً بذاته ، ويقول في توضيح نظره :

« فان قيل قد ملتم في أكثر هذه المسائل إلى القول بالمصالح ، ثم أوردتم هذا الأصل في جملة الأصول الموهومة فليلحق هذا بالأصول الصحيحة ليصير أصلاً خامساً ، بعد الكتاب والسنة والإجماع والعقل أو الاستصحاب ، قلنا هذا من الأصول الموهومة ، إذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ ، لأننا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع ، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم الكتاب والسنة

(١) الأمثلة التي سقتها مبثوثة في الصفحات من ٩٤ إلى ٣٠٥ من الجزء الأول من المستصفى

والإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلّة مطرحة ، ومن صار إليها فقد شرّع ، كما أن من استحسّن فقد شرّع ، وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعى علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع ، فليس خارجاً من هذه الأصول ، لكنه لا يسمى قياساً ، بل مصلحة مرسلّة ، إذ القياس أصل معين ، وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد ، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال ، وتفاريق الأمارات ، وتسمى لذلك مصلحة مرسلّة ، وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها ، بل يجب القطع بكونها حجة . وحيث ذكرنا خلافاً فذلك عند تعارض مصلحتين ، ومقصودين ، وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى (١).

•

٢٥ - هذا كلام الغزالي ، ويستفاد منه ثلاثة أمور :

أولها : أنه يأخذ بالمصلحة المرسلّة ، ولكن لا يجعلها أصلاً خامساً فوق الأصول التي قررها ، وأولئك الذين يسمونها ويأخذون بها الخلاف بينه وبينهم لفظي ، لأنهم يعتبرونها أصلاً من الأصول ودليلاً مستقلاً من الأدلة ، أما هو فيعتبرها محمولة على أكثر من دليل من الأدلة المعتبرة ، إذ هي تكون مقصودة للشارع ، ومقصود الشارع يعرف من أدلته الثابتة ، وكان الغزالي منطقياً في ذلك ، لأنه قد جاء من بعده الطوخى بنحو قرنين ونصف فقرّر بأنها أصل قائم بذاته ، ثم انحرف به القول فافترض بها الأصول الأخرى ، وقدمها على كل الأصول .

(١) المستصفى ج ١ ص ٣١٠ إلى ٣١٢ .

ثانيها : أنه لا يدخلها في عموم القياس ، بل يفرق بينها وبين القياس بأن القياس يبنى الحكم فيه على نص معين ، وأما المصلحة فيشهد لها عدة أدلة وتؤخذ من مراجعة الشريعة في مصادرها ومواردها .

وثالثها : أنه إذا تعارضت المصالح كان الترجيح بينها ، فيقدم الأقوى على الأضعف ، والأعم على غيره ، والأكثر على الأقل ، وقد وضح هذا بأمثلة كثيرة قليلة ، ومنها جواز النطق بكلمة الكفر عند الإكراه عليها بالسيف وبهذا ننهي إلى أن الغزالي قد خالف أكثر الشافعية في عصره ومن بعده ، فجهر في الأخذ بالمصلحة ، وإن جعلها أصلاً موهوماً ، وما اعتبرها أصلاً قائماً بذاته ، وإن هذا نوع من الاجتهاد المستقل عن مذهبه ، ولا عجب في ذلك فهو الغزالي الفيلسوف في فقهه ، كما هو فيلسوف في علم الكلام ، وفي البحث في الإلهيات .

٣ - المجتهد

٢٦ - الاجتهاد بذل الفقيه وسعه في استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية، والأحكام العملية تقابل العقائد ، فالاجتهاد الفقهي خاص بالأحكام العملية ، والأدلة التفصيلية هي نصوص القرآن والسنة ، ومواضع الإجماع ، ويعرف بعض الفقهاء الاجتهاد في الاصطلاح بأنه: «بذل الجهد وغاية الوسع إما في استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية ، وإما في تطيقها» ، وعلى هذا التعريف يكون الاجتهاد قسمين : أحدهما خاص باستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها . وثانيهما تطبيق العلل التي وصل إليها العلماء على أنها أساس الأحكام ، ويسمى ذلك تحقيق المناط ، والمجتهدون في هذا النوع الأخير هم علماء التخرج في المذاهب ، عملهم هو تطبيق ما استنبطه السابقون بعلمه ، وعن طريقها يمكن أن تعرف أحكام المسائل التي لم يعرف لأصحاب الاجتهاد الأول رأى فيها ، فيتعرف الحكم على ضوء اجتهادهم ، وأصحاب كل مذهب يستخرجون أحكام ما يجد على ضوء ما قرره إمام هذا المذهب .

والاجتهاد الأول هو الاجتهاد الكامل ، وقال بعض العلماء إنه لا يصح أن يخلو منه عصر ، وعلى هذا أكثر الحنابلة ، وقد اتفق العلماء على أنه لا يصح أن يخلو عصر من العصور من النوع الثاني من الاجتهاد ، وهو تطبيق علل الأحكام على كل الحوادث التي تكون فيها .

وكلام الغزالي في الاجتهاد مقصور على النوع الأول ، ولذا عرف الاجتهاد « بأنه بذل الفقيه وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة » .

٢٧ - وقد اشترط الغزالي في المجتهد شروطاً لها حد أعلى وحد أدنى .

(١) فاشترط أن يكون عالماً بالكتاب ، والحد الأعلى أن يكون حافظاً للقرآن الكريم فاهماً لمعناه متعرفاً ومواضع آيات الأحكام منه ،

وهذا قد قرره الإمام الشافعى رضى الله عنه ، ويقول الغزالى إن هذا الشرط قابل للتخفيف بأن يحفظ آيات الأحكام وقدرها خمسمائة آية تقريباً ، ويتنزل فى التخفيف بأن يشترط أن يكون عارفاً لمواضعها مدركاً لمراى عباراتها ، وإن لم يكن حافظاً للنصوص ، بحيث يستطيع معرفة موضع الآية التى يحتاج إليها^(١).

(ب) واشترط أن يكون عالماً بالسنة علم إحاطة واستيعاب ، للأحاديث التى تتعلق بالأحكام، وهى إن كانت زائدة على ألوف فهمى محصورة ، مخفف عنه ذلك بأمرين . أحدهما أنزل من الآخر ، والتخفيف الأعلى ألا يلزمه بمعرفة ما يتعلق من الأحاديث بالمواضع ، وأحكام الآخرة وغيرها . والتخفيف الثانى ألا يلزمه حفظها عن ظهر قلب ، بل يكتفى بأن يكون عنده أصل مصحح لجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام ، ويكفيه أن يعرف مواقع كل باب فيراجع وقت الحاجة إليه فى الفتوى ، وإن كان يقدر على حفظه فهو أكمل ، وأحسن .

(ج) ويشترط أن يكون عالماً بمواضع الإجماع ، ويخفف فى هذا الشرط كما خفف فى غيره ، فلا يلزمه أن يحفظ جميع مواضع الإجماع ، بل يكتفى بأن يعلم فى كل مسألة يجتهد فيها : أفيها لإجماع أم فيها خلاف ، أم هى متولدة لم يجز بحثها من قبل ، وبذلك يتحرز من أن يخالف الإجماع فيما يفتى فيه .

(و) ويشترط الغزالى أن يعلم المجتهد أن الشرع والعقل تضافرا على أن الحرج فى الأقوال والأفعال منفى ، وأن النصوص قد جاءت بأحكام كثيرة من الأمور والصور ، وتركزت كثيراً من الصور فلم تذكر لها حكماً ، ولم يكن ما يدل على أن للشارع فيها حكماً ،

(١) المستصفى ج ٢ ص ٣٥٠ ، ٣٥١ .

ولو بقياس ، وإن ما لم يثبت فيه حكم من الشارع يكون بمقتضى العقل على أصل البراءة الأصلية ، أو الإباحة ، أى أنه مباح ، أو على الأقل لا إثم فيه ، فالبراءة من الإثم ثابتة ، وإذا حكم بمقتضى هذه البراءة الأصلية لا يكون حكمه سليماً إلا إذا علم أنه لا حكم بالتصريح ، أو الحمل عليها لو ثبت في الموضوع ،

(هـ) ويشترط حجة الإسلام أن يعلم أقسام البراهين وأشكالها المنطقية ، وشروطها « فيعلم أن الأدلة ثلاثة : عقلية تدل بملامتها ، وشرعية صارت أدلة بوضع الشرع ، ووضعيتها وهي العبارات اللغوية » ولا يتشدد الغزالي في ضرورة هذا الشرط ، بل إنه يتخفف منه جملة ، ويقول في ذلك : « فأما معرفته بطرق الكلام والأدلة المحررة على عادتهم فليس بشرط ، إذ لم يكن في الصحابة والتابعين من يحسن صنعة الكلام » (١).

(و) ويشترط الغزالي العلم باللغة العربية ، ويفسر ذلك فيقول : « أعني القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال إلى حد يميز به بين صريح القول ، وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه ، وعامه ، وخاصه ، ومحكمه ، ومتشابهه ، ومطلقه ومقيده ، ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه ، والتخفيف فيه أنه لا يشترط أن يبلغ درجة التحليل والمبرد ، وأن يعرف جميع اللغة ، وأن يتعمق في النحو ، بل بالقدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ، ويستولى على مواقع الخطاب ، ودرك الحقائق والمقاصد » .

(ز) وحجة الإسلام يشترط في المجتهد أن يكون عالماً بالناسخ والمنسوخ من الأحكام الشرعية ، حتى لا يفتى بحكم قد نسخ .

(ح) ويشترط أن يكون عالماً برواية السنة فيعرف المسند وغير المسند منها ، والصحيح من غير الصحيح ، ويقول في ذلك :

(١) الكتاب المذكور ص ٣٥٢ والمراد بصناعة الكلام علم الكلام .

« معرفة السنة وتمييز الصحيح من عن الفاسد ، والمقبول عن
المردود ، فإن ما لا ينقله العدل عن العدل فلا حجة فيه ،
والتخفيف فيه أن يكون كل حديث يفتى به يكون مما قبلته الأمة ، فلا
حاجة به إلى النظر في إسناده ، وإن خالفه بعض العلماء ينبغي أن
يعرف رواته وعدالتهم ، فإن كانوا مشهورين عنده كما يرويه
الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر مثلاً اعتمد عليه فهو لاء
قد تواترت عند الناس عدالتهم وأحوالهم »

٢٧ - هذه شروط الاجتهاد التي ذكرها حجة الإسلام ، وقد كان
يذكر أصل الشرط ، ثم يذكر التخفيف ، وذلك ليكون باب الاجتهاد
مفتوحاً يسهل على كل قادر عالم بمصادر الشريعة وأحكامها المقررة الثابتة التي
هي إطار الإسلام وأركانه علماً يقينياً عن أدلتها المحكمة ، قد أهمل الغزالي ذكر
ثلاثة شروط نص عليها علماء الأصول ، وبعضها نص عليه بعض أئمة الاجتهاد
وهذه الشروط الثلاثة :

(١) معرفة أوجه القياس ، فقد قال الشافعي إن الاجتهاد هو العلم بأوجه
القياس وطرائقه . وإذا كان القياس له هذه المرتبة في الاجتهاد
فلا بد أن يعرف منها القياس السليم . والعلم بالقياس يقتضي العلم
بالأصول التي يبنى عليها القياس من النصوص ومواضع الإجماع ،
والعلل التي قامت عليها أحكام هذه النصوص ، ويقتضي العلم
بقوانين القياس وضوابطه ، ويقتضي العلم بالمناهج التي سلكها
السلف الصالح في الاجتهاد بالرأى .

(ب) معرفة مقاصد الأحكام الشرعية ، وهي المصالح الثابتة المقررة
التي تتضمن المحافظة على النفس والدين والمال ، والنسل والعقل ،
وهي تقتضي دفع الجرج وتخير اليسر لا العسر .

(ح) صحة النية وسلامة الاعتقاد ، فإن النية التي توجه صاحبها إلى طلب الحق تنير السبيل ، وفاسد الاعتقاد أو ذو البدعة أو من لا يحاسب النية في اجتهاده لا يتجه إلى النصوص بقلب سليم .

ولعل الغزالي لم يذكر هذه الشروط إهمالاً لها ، بل لأنه لم يذكرها ، لأنها أصل لا يحتاج إلى نص ، وهو يذكر للمجتهد ما يجب معرفته ، ثم إن العلم بالمقدمات العقلية والمنطقية فيه توجيه إلى العلم بأوجه القياس الفقهي .

٢٨ - والغزالي لا يشترط أن يكون الاجتهاد عاماً في كل نواحي الأحكام الفرعية ، بحيث لا يجتهد إلا من كان يعلم كل مصادر الشريعة ، وكل طرق الاستدلال فيها كلها ، بل إن الاجتهاد عنده يتجزأ ، فيصح أن يكون المجتهد عالماً ببعض النواحي ، فيجب حينئذ أن يكون عالماً بكل ما يتصل بهذه الناحية ، ومصادر الشريعة فيها ، ويقول في ذلك رضي الله عنه :

« ليس الاجتهاد عندى منصباً لا يتجزأ ، بل يجوز أن يقال : عالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض ، فمن عرف طريق النظر القياسي فله أن يفتي في مسألة قياسية ، وإن لم يكن ماهراً في علم الحديث ، فمن ينظر في المسألة المشتركة يكفيه أن يكون فقيه النفس ، عارفاً بأصول الفرائض ومعانيها ، وإن لم يكن قد حصل الأخبار التي وردت في تحريم المسكرات أو في مسألة النكاح للأولى ، فلا استمداد لنظر هذه المسألة منها ، ولا تعلق لتلك الأحاديث بها ، فمن أين تصير الغفلة عنها أو القصور عن معرفتها . وقس عليه ما في معناه ، وليس من شرط المفتي أن يجيب عن كل مسألة ، فقد سئل مالك رحمه الله عن أربعين مسألة فقال في ستة وثلاثين منها لا أدري ، وتوقف الشافعي بل الصحابة في المسائل ، فإذا لا يشترط إلا أن يكون على بصيرة فيما يفتي ،

فيفي فيما يدرى ، ويدرى أنه يدرى ، ويميز بين ما لا يدرى ،
وما يدرى ، فيتوقف فيما لا يدرى ، ويفي فيما يدرى^(١).

*

٢٩- ونرى من هذا أن الغزالي رضى الله عنه لم يشدد في شروط
الاجتهاد ، ولم يشدد في محل الاجتهاد ، فخفف في كل شرط من الشروط التي
اشتراطها ، ولم يجعل منصب الاجتهاد عاماً في كل مسائل الفقه ، بل إنه
سوغ للفقيه المجتهد أن يتخصص في باب من أبوابه : وذلك ليسهل عليه أن
يجتهد وأن يعمل عقله وفكره ما استطاع إلى ذلك سبيلاً .

وإن الغزالي لا يكتفى بذلك ، بل إنه يقرر الإثم على من يستطيع الاجتهاد
ويقلد ، لأن التقليد إنما هو خاص بالعوام لا بالعلماء الذين يستطيعون العلم من
الكتاب والسنة ، وما أثر عن السلف الصالح من علم ، وإن العالم إذا اتخذ
مذهباً يجب أن يكون أخذه عن بيته ومعرفة ، فلا يتبع اتباعاً ، بل يتعرف
الأصول وأدلة الفروع ، فإن استقام الدليل اتبعه ، وإن لم يستقم الدليل هجره ،
وإن التقليد لا يمكن أن يكون طريق العلم ، ولكنه اتباع العاجز عن الاجتهاد ،
ويقول رضى الله عنه :

« التقليد هو قبول قول بلا حجة ، وليس ذلك طريقاً إلى
العلم لا في الأصول ولا في الفروع » .

وبذلك يتنافى التقليد مع المعرفة والعلم ، فمن كان قادراً على العلم لا يسير
في مسار التقليد ، وإلا فقد رضى أن ينزل من مرتبة العلم إلى مكان من
الجهل لا يصح أن يرقضيه ، ولا يقبل ، ولأن الله تعالى أتاح قدرة ، فلم

(١) المستصفي ج ٢ ص ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، والمسألة المشتركة هي التي يكون فيها زوج
لأم وأخ شقيق وأم أو أم له مثلاً فإن الزوج له النصف ، والأم لها السدس ، والإخوان لأم لها
الثالث فلا يبقى شيء للأخ الشقيق ، فجمهور الصحابة والفقهاء جعلوا الأخ الشقيق يرث بوصف
أنه أخ لأم ، ويشارك الأخوين لأم في الثلث ، وسُميت المشتركة لذلك ، ومسألة النكاح بلاولي
منه جمهور الفقهاء وأجازوه أبو حنيفة وحده .

يستعملها وأهلها ، والأئمة رضى الله عنهم قد قالوا إنه لا يصح لأحد أن يأخذ بأقوالنا إلا إذا عرف من أين أخذناها .

٣٠- وقد يقول قائل إن الغزالي كان شافعيًا ، وقد اختار أن يكتب فقه الشافعي ويلونه ، أفهو مقلد أم غير مقلد ، فإن كان مقلدًا أفبعد عاجزاً عن الاجتهاد بعد أن يسر سبله ذلك التيسير ، وبذلك تنتفى عنه صفة العالم ، وإذا لم يكن حجة الإسلام عالمًا فمن يكون العالم ، وإذا كان غير مقلد فكيف ينتحل المذهب الشافعي ويكتب على أساس المذهب الشافعي ؟ ونقول في الإجابة عن ذلك: إن الغزالي كان شافعي المذهب لاشك في ذلك ولكن الفارق بينه وبين غيره أنه لم يقبل أقوال الشافعي إلا لأنه قد ارتضى منهاجه فقد ارتضى الأصول التي قررها وصدقها في الروايات التي رواها ، لأنه عدل ثقة لا مجال للريب في عدالته والثقة به ، وارتضى منهاجه في الاستنباط ووجد الأقيسة التي انتهى إليها أقيسة صحيحة سليمة من كل الوجوه ، فكان لا بد أن يسلم معه بالتناجى التي وصل إليها ، وبذلك لا يكون قد قبل القول بلا حجة ، بل قبله بحجة ودليل ، فعلا بذلك عن مرتبة العامى ، وإن لم يصل إلى مرتبة الشافعي وليس المراد من الاجتهاد مناقضة أقوال الأئمة ومعاندتها ، ولا الامتناع عن دراستها وقبولها ، بل المراد من الاجتهاد أن يجتهد في تعرف المسائل بأدلتها ؛ يُؤَهَّنُ ما يراه من الأدلة التفصيلية واهناً ، ويعتمد ما يراه من الأدلة التفصيلية قوياً؛ معتمداً في ذلك على الذخيرة التي أعدها للدراسة ، وهى ما بينه الغزالي والشافعي من قبله من شروط الاجتهاد وما يجب العلم به من كتاب وسنة .

٣١- وإن الاجتهاد ليس مرتبة واحدة ، بل هو مراتب أعلاها الاجتهاد في الشرع بأن يجتهد في الفروع وأدلتها التفصيلية غير تابع في ذلك أحداً ، وهؤلاء يستخرجون الأحكام من الكتاب والسنة ويضعون لأنفسهم المناهج التي يتبعونها في هذا الاستنباط ، وفي هذه المرتبة المجتهدون من الصحابة والتابعين ، والأئمة أصحاب المذاهب كأبى حنيفة ، ومالك ، والشافعي ، وأحمد وزيد بن علي ، وأبى عبدالله جعفر الصادق .

ويلى هذه المرتبة المجتهدون الذين يتبعون إماما من الأئمة فى المناهج ، ويخالفونه أو يوافقونه فى الفروع ، وهؤلاء أكثر تلاميذ الأئمة أصحاب المذاهب كتلاميذ مالك رضى الله عنه ، وتلاميذ الشافعى كالزنى وغيره ، وهؤلاء يسمون المجتهدين المنتسبين ، ولقد قال فى هؤلاء النووى فى شرح المجموع ما نصه :

« ادعى هذه الصفة لأصحابنا الأستاذ أبو إسحق^(١) فحكى عن أصحاب مالك رحمه الله وأحمد وأكثر الحنفية أنهم صاروا إلى مذهب أئمتهم تقليداً ، والصحيح الذى ذهب إليه المحققون هو أنهم صاروا إلى مذهب الشافعى لا تقليداً له ، بل لأنهم لما وجدوا طريقته فى الاجتهاد وانقياس أسد الطرق ، ولم يكن بد من الاجتهاد سلكوا طريقه ، فطلبوا معرفة الأحكام بطريقة الشافعى ، وذكر أبو على السنجى^(٢) نحو هذا فقال اتبعنا الشافعى دون غيره ، لأننا وجدنا قوله أرجح الأقوال وأعلاها ، لا أننا قلدناه قلت الذى ذكره موافق لما أمرهم به الشافعى ، ثم المزنى فى أول مختصره ، وقد جاء فى مقدمة شرح المجموع للنووى أيضاً :

« وحكى بعض أصحاب الأصول أنه لم يوجد بعد عصر الشافعى مجتهد مستقل ، وهذا إصراف ، والقول الجملى أن هذه الطبقة قد توجد فى بعض أصحاب أبى حنيفة الذين لم يبلغوا شأؤ زفر وأبى يوسف ومحمد ، كالحسن بن زياد وهلال الرأى وغيرهم من الذين تقيدوا بأصوله ومنهجه ، ولهم فروع تخالف ما انتهى إليه من فروع ، وكذلك من هذا الصنف أصحاب مالك ، وأصحاب الشافعى كالزنى وغيره كما أشرنا من تفردوا بمسائل خالفوا فيها الشافعى .

ويلى المجتهدين المنتسبين الذين أشرنا إليهم المجتهدون فى المذهب ، وعملهم استخلاص القواعد التى كان يلتزمها الأئمة السابقون ، وجمع الضوابط

(١) هو أبو إسحق الإسفرايينى توفى سنة ٤٧٦ هـ .

(٢) فقيه شافعى تخرج فى قرية سنج من أكبر قرى مرو توفى سنة ٤٠٣ هـ .

الفقهية العامة التي تتكون من اعلل الأقيسة التي استخرجها أولئك الأعلام . واستنباط الأحكام التي لم ينص عليها بالبناء على تلك القواعد ، وهذه الطبقة هي التي حررت الفقه المذهبي ، ووضعت الأسس لنمو هذه المذاهب ، والتخريج فيها والبناء عليها ، وهي التي وضعت أسس الترجيح والمقايضة بين الآراء لتصحيح بعضها وإضعاف غيره ، وهي التي ميزت الكيان الفقهي لكل مذهب .

وبلى هذه الطبقات في الاجتهاد طبقات أخرى في الاجتهاد المذهبي منها المخرجون الذين يستخرجون أحكاماً لمسائل لم تؤثر أحكام لها عن المجتهدين الأولين ، بالبناء على قواعد المذاهب ، ومنها المرجحون الذين يرجحون بين الروايات المختلفة والأقوال المختلفة ، ليعينوا أقوى الروايات وأصح الأقوال أو أقربها إلى السنة ، أو القياس ، أو أرفقها بالناس .

وكل هؤلاء ليسوا من العوام ، ولا شك أن الغزالي في طبقة من هذه الطبقات ، والأقرب أن يكون من طبقة المجتهدين في المذهب الذين يستنبطون قواعده ، ويفرعون عليها ، وقد يتبين ذلك من بعد .

•

٣٢- وإذا كان العالم لا يتبع قولاً من غير دلائل ، ويحرم عليه الاتباع من غير معرفة الدليل ما دام في قدرته معرفته ، وأوتي القدرة على ذلك ، فإن العامى هو الذى يقلد ويتبع غيره من غير دليل ، ودليله هو العالم الثقة ، وليس من مصلحة الأمة أن يكون الجميع فقهاء يعرفون الحكم من الدليل ، بل لا بد من تباين الناس ، وإنما على العامى أمران : أحدهما أن يعلم من الدين ما لا يسع أحداً جهله كأركان الدين؛ الصلوات، والزكوات ، والحج، والصوم ، ويعلم محرماته؛ الزنى والخمر ، والربا وغير ذلك إجمالاً من غير تعرض للجزئيات . والثاني أن يتبع عالماً عدلاً ثقة يطمئن إلى علمه فيما يستغلق عليه من مسائل الدين .

والغزالي يقول في ضرورة طائفة مقلدة من الأمة :

« إن الإجماع منعقد على أن العاى مكلف بالأحكام وتكليفه .
 طلب رتبة الاجتهاد محال ، لأنه يؤدى إلى أن ينقطع الحرث والنسل ،
 وتتعلل الحرف والصنائع ، ويؤدى إلى خراب الدنيا لو اشتغل
 الناس بمجملتهم بطلب العلم ، وذلك يرد العلماء إلى طلب المعاش ،
 ويؤدى إلى اندراس العلم ، بل إلى هلاك العلماء ، وخراب العالم ،
 وإذا استحال هذا لم يبق للأسؤال العلماء » .

والعالم العدل يقوم بالنسبة للعاى مقام الحجة والدليل بالنسبة إلى العالم .

ويوصى الغزالي العاى بثلاثة أمور :

أولها : ألا يستفتى إلا من عرف بالعدالة والعلم ، فلا يسأل غير العلماء ،
 ولا يسأل من عرف بالفسق وتحريف الفهم لكتاب الله وسنة رسوله ، ومن
 يتبع أهواء الناس في فتاويه ، وظاهر حال العالم العدالة والأمانة في الأفعال
 حتى يقوم الدليل على فسقه ، وعدم أمانته في الافتاء .

ثانيها : أنه إذا لم يكن في البلدة إلا مُفْتٍ واحد وجب عليه أن يراجع
 بالاستفسار الإجمالى عن الدليل ، وإن كان في البلدة مُفْتُونَ فله أن يسأل من
 شاء ممن يثق بدينه وعلمه ، ولا يلزمه مراجعة الأعلام .

ثالثها : أنه إذا اختلف مفتيان في حكم فإن تساويا راجعهما مرة أخرى
 وإن لم يتساويا رجع قول أفضلهما ، وشبه المفتى بالطبيب ، وأن على العاى
 مراجعته ، ويقول في ذلك : من مرض له طفل وليس بطبيب فسقاه دواء
 برأيه كان متعدياً مقصراً ضامناً ، ولو راجع طبيباً لم يكن مقصراً ، فان كان
 في البلد طبيبان ، فاختلفا في الدواء فخالف الأفضل عد مقصراً ، ويعلم
 فضل الطبيبين بتواتر الأخبار ، وبإذعان المفضل له ، ويتقدمه بأمارات
 تفيد غلبه الظن ، فكذلك العلماء يعلم الأفضل بالتسامع وبالقرائن دون البحث
 عن نفس العلم .

٤ — فروع الفقه وأسرار التشريع

٣٣ — أطلنا القول في مقام الغزالي في المستصفي ، لأنه في هذا الكتاب قد بين حقائق علم الأصول بياناً جيداً ، متقصياً أطرافه ، متنبهاً كل جوانبه ، وفي هذا الكتاب يتجلى الغزالي الفيلسوف والفقيه حقاً وصدقاً . وقد آن لنا أن نتكلم في الفروع الفقهية وأسرار التشريع ، وقد جمعناها في عنوان واحد ، لأننا لا نريد أن نعرف بالغزالي المحيط بالفقه الشافعي ، أو بالمقارنات الفقهية فإن ذلك إن كان يدل على مقدار إحاطته العلمية ، لا يدل على مقدار عبقريته كفقيه مدرك نافذ البصيرة أوتي قدرة على ذوق الحقائق الفقهية ، وملكة الترجيح بين أوجه النظر المختلفة المتعارضة .

إنه قد ثبت أن للغزالي كتباً كثيرة في الفقه الشافعي ، فله البسيط ، وله الوسيط ، وله الوجيز ، وهو في هذه الكتب الفقيه الجامع المستقصى للفروع ، وقد وجدنا من هذه الكتب الثلاثة كتابين ، أحدهما الوسيط ، وهو مخطوط بدار الكتب المصرية ، وموجود في سبع مجلدات . والثاني الوجيز ، وهو مطبوع على هامش شرح المجموع للنووي ، ومعه شرحه ، وليس مفرداً .

وقد وجدنا الغزالي في هذا الوجيز ، يجمع المعاني في أوجز عبارة ، مما يدل على إحاطته الشاملة ، لأنه في هذا المتن الموجز يجمع الأحكام الفقهية ويضم أشتاتها في عبارة سهلة واضحة نيرة ، في أقل ما يمكن من العبارات مع اشتماله على أوسع ما يمكن من معلومات ، وقد وجدنا أكثر عباراته الفقهية توءم إلى حديث نبوي ، وفي كثير من الأحيان يذكر الحكم الفقهي بعبارات الحديث المأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وكان الشرح مبيناً للأحاديث التي أشار إليها الغزالي في متنه .

فالوجيز فيه إيجاز الفقه من غير إخلال ، وفيه قلة ألفاظ مع جودة تعبير وبيان ، وإن ذلك لا يتم إلا إذا كان الكتاب مستوعباً لكل المعاني ، مسئولياً على أدوات التعبير السليم الواضح ، وإن للغزالي في هذا مكانته .

ولكن الغزالي لا ثبت شخصيته الفقهية بمقدار إحاطته بعلم الشافعي رضي الله عنه ، وإنما ثبت شخصيته الفقهية بتخريجه للمسائل الفقهية ورد الفروع إلى أصولها ، وبتحريه الإفتاء بما فيه صلاح الدين في الدنيا والآخرة ، وقد بدا هذان الأمران في فتاويه وفي كتاب إحياء علوم الدين ، فقد حرر فيه مسائل مختلفة في الفقه ، وامتزجت فيه حكمة التشريع ، وبيان أسرار التكليفات والمعاملات ، وفيه فوق ذلك بعض الفتاوى ، وفي هذه الفتاوى أيضاً نجد الغزالي الفقيه الفيلسوف الصوفي ، العالم بمقاصد الشرع الإسلامي في أحكامه .

ولهذا قد اتجهنا في هذا الباب إلى كتاب إحياء علوم الدين ، إذ قد وجدنا فيه غناء لتعرف الغزالي الفقيه المدرك لحكم التشريع ، وقد اخترنا ثلاثة مواضع من المسائل الفقهية يتحدث الناس فيها في هذه الأيام ، وهي الامتناع عن النسل وحكمه ، والرشوة والهدية والفرق بينهما ، والاستماع وإباحته ، ولنتكلم في هذه المسائل بالقدر الذي يستبين منه تفكير الغزالي .

الامتناع الشخصي عن النسل :

٣٤- يقرر الغزالي أن الامتناع عن النسل جائز في نظره ، ويذكر في ذلك أن الاختلاف في إباحته وكراهته على أربعة مذاهب ، فمن مبيح مطلقاً بكل حال ، ومن محرم مطلقاً بكل حال ، ومن قائل يحل إذا اتفق عليه الزوجان ، وكأن هذا القائل يحرم الإيذاء دون مجرد الامتناع ، ومن قائل إنه يباح في المملوكة دون الحرة ، ثم يقول بعد سرد هذه الأقوال : « والصحيح عندنا أن ذلك مباح » ، ولكن ماذا يصنع الغزالي وقد كره النبي صلى الله عليه

وسلم العزل ، وصرح بذلك^(١) ، وقد رد الغزالي ذلك الاعتراض الوارد بأن الكراهة تطلق في لسان الشارع على نهى التحريم بأن يكون الشيء المكروه منهيًا عنه نهى تحريم ، وعلى نهى التنزيه بأن يكون الشيء المكروه منهيًا عنه نهياً لا ينتهي إلى تحريمه ، وتطلق الكراهة على ترك الفضيلة ، ويختار الغزالي إلى أن النهى هنا هو ترك الفضيلة ، أي ترك الأمر الأفضل ، ومعنى هذا أن عدم العزل أفضل ، ويقول الغزالي :

« فيه ترك فضيلة كما يقال يكره للقاعد في المسجد أن يقعد فارغاً لا يشتغل بذكر أو صلاة ، ويكره للحاضر بمكة مقياً بها ألا يحج كل سنة ، والمراد بالكراهة ترك الأولى والفضيلة فقط وهذا ثابت »^(٢).

ويعلل الغزالي قوله بأن الكراهة هي ترك الأفضل ، بأنه لا نص يثبت التحريم من كتاب أو سنة ، ولا قياس على كتاب أو سنة ، وعلى العكس من ذلك القياس ثابت بالإباحة ، وإن كانت تركاً للأفضل دون التحريم ، لأن النكاح وهو الطريق إلى الولد ، وتركه مباح ، فيكون ما هو ثمرة له مباح أيضاً ولنا في هذا مناقشة نناقش بها حجة الإسلام الغزالي ، ذلك أنه يقرر أنه لا نص يثبت التحريم أو حتى كراهته التنزيه ، بينما النص ثابت وهو كراهة النبي صل الله عليه وسلم له ، وتفسير الكراهة بترك الأفضل تحكّم في التفسير لا دليل عليه ، لأن الكراهة تبدو بآدى النظر ، والظاهر في أنها تنهى عن الفعل ولو نهى تنزيه ، ولا يترك الظاهر إلى غيره إلا للدليل يدل عليه .

وإن قياس العزل على النكاح لا ينتج عند الأكثرين من الفقهاء ، لأن ترك النكاح ليس مباحاً عند جمهور الفقهاء ، ولكنه ترك السنة ، لأن جمهور الفقهاء قالوا إن النكاح في حال الاعتدال يكون سنة ، وتركه يكون ضد السنة

(١) العزل ألا يلقى النطفة في رحم المرأة .

(٢) الإحياء ج ٢ ص ٤٧ .

فيكون مكروهاً ، والغزالي في قياسه يسير على منهاج الشافعي الذي خالف الجمهور ، وقال إن الزواج في حال الاعتدال يكون مباحاً ولا يكون مطاوباً . وإنا إذا سرنا على قول الغزالي وهو أن الامتناع عن النسل ترك للأفضل ، وسير على المفضل ولو كان مباحاً ، فهل يصح أن يكون ذلك الامتناع نظاماً يتبع في نظر الغزالي ، ويعتبر حجة الإسلام في هذا حجة للذين يريدون منع تكاثر النسل ، ويروجون له لتشجيع الرجال والنساء على نقص نسلهم .

والجواب عن ذلك إن كلام الغزالي في التصرفات الشخصية لا في النظام العام ، ومن المقررات الشرعية أن من الأشياء المباحة ما يكون مباحاً بالجزء حراماً بالكل ، وهذا ثابت في المباحات التي يكون غيرها أولى منها ، فلأنها إذا شاعت كان معنى ذلك أن الأمة كلها تضافرت على ترك ما بينه النبي صلى الله عليه وسلم والإسلام بأنه الأولى ، ويختار الناس جميعاً المفضل بدل الفاضل ، وفي تلك القضية وهي قضية النسل إذا عمل الناس جميعاً أو أكثرهم بالمفضل ، وهو الامتناع عن النسل ، لكان في ذلك مصاحمة لأوامر الشرع في مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم : «تناكحوا تناسلوا تكثروا» ، ولأن ذلك يؤدي إلى إضعاف شأن الأمة ، وألا ترَبُّو قوتها .

*

٣٥- والغزالي مع تسويغه الامتناع عن الحمل لا يسوغ الإجهاض بأي صورة من صوره ويقول في ذلك :

« ليس هذا كالإجهاض والوآد ، لأن ذلك جنابة على موجود حاصل ، وله مراتب ، وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم ، وتختلط بماء المرأة ، وتستعد لقبول الحياة ، وإفساد ذلك جنابة ، فإن صارت مضغة وعلقة كانت الجنابة أفحش ، وإن نفخ فيه الروح واستوت الحلقة ازدادت الجنابة تفاحشاً ، وينتهي التفاحش في الجنابة بعد الانفصال .

ويذكر الغزالي البواعث على الامتناع عن الحمل، فيذكر خمسة بواعث أولها أن يمتنع عن الإعقاب من السرارى، جمع سرية، وهى المملوكة التى يطؤها بملك الممنوع، ويقول الغزالي فى ذلك: «إن الباعث هو حفظ الملك عن الهلاك باستحقاق العتاق وقصد استبقاء الملك بترك الإعتاق . ودفع أسبابه ليس منهياً عنه » أى أنه يمتنع عن الإعقاب حتى لا تكون أم ولد فيؤدى ذلك إلى عقها ، ودفع أسباب العتق ليس بمنهى عنه ، ونحن نخالف الغزالي فى هذا ، لأن الإسلام حث على العتق ودعا إليه فى عدة نصوص ، واعتبر أقرب القربات أن تعتق رقبة ، كما قال تعالى « فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة فك رقبة » . ولأننا لا يمكننا أن نعتبر ذلك مباحاً ، لأن المباح ما يتساوى ضرره ونفعه ، ومنع الحمل لهذا يؤدى إلى ضرر أكبر وهو منع إعتاق رقبة تكون فى كل من الأحوال مؤمنة .

والثانى من المسوغات فى نظر الغزالي استبقاء المرأة لجمالها ، وهذا لا نرى أنه يصلح مسوغاً للتعقيم ولا نعهده مباحاً لأن الضرر أكبر من النفع .
والثالث من المسوغات الخوف من كثرة الحرج بسبب كثرة العيال الأولاد ، والاحتراز من الحاجة إلى التعب فى الكسب ، ودخول مداخل السوء ، وهذا غير منهى عنه فى نظر الغزالي ويقول فى ذلك: « إن قلة الحرج معين على الدين ، نعم الكمال والفضل فى التوكل على الله تعالى والثقة بضمه الله تعالى حيث قال : « وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها » ولا جرم فيه سقوط عن ذروة الكمال ، وترك الأفضل ، ولكنه النظر إلى العواقب وحفظ المال وادخاؤه فنقول إن الادخار الحلال لا يتنافى التوكل ، لأن اتخاذ الأسباب لا يتنافى التوكل ، ولكن المسألة فى أن ذلك مخالف لمؤدى النص ، وهو قوله تعالى : « ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم » فإن هذا النص يمنع محاربة الإنسال فى مؤدى معناه لأجل خشية الفقر ، ولا شك أن منع التسلل ابتداء يؤدى بالنسبة إلى تقليل النسل مؤدى معنى القتل ، والغاية واحدة ، وهى خشية الفقر .

والرابع من المسوغات عند الغزالي الخوف من الأولاد الإناث ، لما يعتقد في تزويجهم من المعرة كما كانت الحال عند العرب في قتلهم الإناث فهذه نية فاسدة ، فما تؤدي إليه لإثم وفساد .

والمسوغ الخامس ، أن تمتنع المرأة عن الحمل لتعزها ومبالغتها في النظافة وتحريزها من الطلق والنفاس والرضاع ، فهذه نية فاسدة .

هذه مسوغات العزل عند الغزالي ، وقد قال إن بعضها نية فاسدة لا تبيح منع الحمل ، وبعضها ترك للأفضل ، ونقرر أن ذلك كله بالنسبة للأشخاص في ذات أنفسهم ، وإن كنا نخالقه فيما ادعى أنه ترك للأفضل ، فنقول إنه كراهته تنزيهه على الأقل ، وما دام تركاً للأفضل أو مكروهاً كراهته تنزيهه ، فإنه يكون حراماً بالنسبة للمجموع ، لأنه لا يصح أن يوضع نظام أساسه ترك الأفضل ، فإنه يكون تضافراً من الأمة على ترك الكمال ، وذلك حرام ، لأنها أمة الاجتماع على الخير ، والتعاون على البر والتقوى .

الرشوة والهدية :

٣٦ — سئل الغزالي عن الفرق بين الرشوة والهدية لأنهما يلتبسان فإن كثيراً من الرشا تلبس ثوب الهداية ، والرشوة منهي عنها بنص القرآن ، لأنها من السحت المنهي عنه ، ومنهي عنها في السنة ، وهي من أسباب فساد الحكم ، وعيب الحاكمين ، ويظهر أن هذه الحال كانت تقع في الماضي ، كما تقع في الحاضر ، وقد أجاب الغزالي عن ذلك بأن الفرق يتحقق بالغرض الواضح ، ويقول في ذلك رضى الله عنه : « باذل المال لا يبذله قط إلا لغرض ، ولكن الغرض إما آجل كالثواب ، وإما عاجل ، والعاجل إما مال ، وإما فعل وإعانة على مقصود معين ، وإما تقرب إلى المهدي إليه بطلب محبته ، إما للمحبة في عينها ، وإما للتوصل بالمحبة إلى غرض وراءها ، فالأقسام الحاصلة من هذا خمسة .

وقبل أن نخوض في هذه الأقسام التي ذكرها ، نقول إن ذلك إنما هو في الهدية التي قد يكون الدافع إليها رشوة ، أما الرشوة الصريحة فإنه لا شك في تحريمها على الآخذ مطلقاً ، وتحريمها على المعطى إذا لم تتعين دفعاً لظلم واقع ، أو متوقع مؤكد الوقوع .

وقد ذكر الغزالي خمسة أقسام للهدايا ، منها أربعة لا شك أنها حلال ليس فيها رشوة ، ولا شبهة رشوة ، والخامسة فيها الاشتباه ، وقد وضح فيها ما هو حلال وما هو حرام . أما الأربعة التي هي حلال في الجملة ، وبعضها مطلوب يثاب عليه فاعله فهي :

الأول : أن تكون الهدية قد قصد بها طلب الثواب من الله تعالى ، كأن يكون المهدي إليه محتاجاً أو عالماً ، أو ذا نسب رفيع يريد المهدي أن يرفعه من خساسة ، أو كان متديناً يريد أن يعينه لخصاصة عنده ، وهذه عطية يثاب عليها المعطى ، ولا تحرم على الآخذ إذا علم السبب في العطاء ، وكان متوافراً فيه ، فإن كان غير محتاج لا يحل له أن يأخذ وقد أعطى لدفع الحاجة ، وإن كان كاذباً في ادعائه النسب لا يحل له أن يأخذ .

والثاني : أن يقصد بالهدية جلب نفع معين هو حلال في ذاته كالفقير يهدي إلى الغني طمعاً في عطاء وغير منه ، أو رجاء نفع ينفعه به وهذه هبة بعوض تأخذ حكمها الشرعي إذا استوفت شروط صحتها .

٣٧- والثالث : أن يقصد المعطى إعانة على فعل معين كالاحتياج يهدي إلى المتصل بنى سلطان في الدولة ، ومن تكون له مكانة عند السلطان ، فهذه هدية بشرط ثواب عاجل أو بعبارة أخرى جلب منفعة ، وفيها تفصيل لاختلاط الحلال فيها بالحرام ، فإن المنفعة التي يقدمها له ذو السلطان حلال ليس فيه شبهة ، كأن يستعين بنى الجاه للوصول إلى حق صحيح ثابت يجوز الاستجار فيه فإنه حلال ، وإن كان للوصول إلى ظلم أو تنجيز حرام أو فيه .

استخدام جاه فإنها رشوة وليس هدية ، ولترك للغزالي يبين هذا بعبارة
الجزلة فهو يقول :

« وينظر في العمل الذي هو ثواب فإن كان حراماً كالسعى
في تنجيز حرام ، أو ظلم إنسان حرم الأخذ ، وإن كان واجباً
كدفع ظلم يتعين على كل من يقدر عليه أو شهادة متعينة فيحرم
عليه ما يأخذه ، وهي الرشوة التي لا يشك في تحريمها^(١). وإن
كان مباحاً لا واجباً ولا حراماً ، وفيه تعب بحيث لو عرف لجاز
الاستئجار عليه ، فما يأخذه حلال . . . كما يأخذه الوكيل بالخصومة
بين يدي القضاء فليس بحرام إذا كان لا يسعى في حرام . . . وإن
كان محصوله يقع بكلمة لا تعب فيها . ولكن تلك الكلمة من ذى
الجاه أو تلك الفعلة من ذى الجاه تفيد . . . فهذا حرام لأنه عوض
من الجاه ، ولم يثبت في الشرع جواز ذلك ، بل ثبت ما يدل على
النهي ، وإذا كان لا يجوز العوض عند إسقاط الشفعة والرّد
بالعيب ودخول الأغصان في هواء الملك ، وجملة من الأغراض
مع كونها مقصودة ، فكيف يؤخذ عن الجاه . . . ويقرب من هذا
أخذ الطبيب العوض على كلمة ينبه بها على دواء ينفرد بمعرفته ،
كواحد ينفرد بالعلم بنبت يقطع البواسير أو غيره فلا يذكره إلا بعوض
فإن عمله بالتلفظ به ، فلا يجوز أخذ العوض عليه ولا على علمه ،
إذ ليس ينتقل علمه إلى غيره ، وإنما يحصل لغيره مثل علمه ،
وتبقى هو عالماً به .

*

٣٨- ولتقف وقفة قصيرة عند كلام الغزالي في هذه المسألة فإنه فرّع
في الموضوع تفريعات تحتاج إلى نظر دقيق ، وضرب أمثالا تحتاج إلى توجيه

(١) يتكلم الغزالي في حكم الآخذ وهو التحريم أما المعطى ، فإنه إن كان لا سبيل للوصول
إلى حقه إلا بالمطاء ، فانه يعطى ، لأن ما يكون سبيلا للحق إذا تعين جاز اتباعه .

الأنظار إليها ، ونراه يتعرض في الحكم للأخذ لا للمعطي ، فإن المعطي موقفه سليم إذا كان لا يصل إلى حقه الذي لا اعتداء فيه على أحد إلا بالعطية يعطيها .
وأما الأخذ فإنه يقسم أحواله بالنسبة للمقصد إلى أقسام ثلاثة :

أولها : أن يكون الفعل الذي يطلب من ذي الجاه حراماً في ذاته أو هو ذريعة إلى حرام ، فإنه لا يحل له الأخذ ، لأنه رشوة وإعانة على الإثم والعدان ، وهو حرام من غير عطية فهو بها أشد تحريماً ، إذ يكون إثمًا لإثم الرشوة ، وإثم الفعل .

والثاني : أن يكون الفعل الذي يملكه ذو الجاه واجب الأداء عليه فإنه لا يحل له أن يأخذ ، لأنه حينئذ لا يعطي الحقوق التي يجب عليه أدائها إلا بثمن ، وذلك حرام لا شك لأنه الرشوة بعينها كالوالى الذي لا يعطي ذا الحق إلا بعتاء ، وكالقاضي الذي يقبل الهدايا ليحكم بالعدل .

والثالث : أن يكون الفعل الذي تعطى الهدية لأجله مباحاً فإنه ينتظر إن كان يقبل الاستئجار ، كأن يكون عوضاً عن تعب بذل فهو جائز ، وإن كان استخداماً مجرداً لجأه من غير عمل يقوم به ، فإنه لا يحل الأخذ والهدية من السحت ، لأنه لا يجوز استخدام الجاه ، وإلا عم الفساد ، وسادت الفوضى .

ويستطرد استطادة صغيرة ذات مغزى في عصرنا ، وهي أجرة فن الطبيب الذي يصف العلاج أو يذكر الدواء ، يأخذ على ذلك أجرة ، أم لا يأخذ ، وهنا نجده يقرر أنه لا يصح أخذ أجرة على ذلك ، ولا يعني بذلك أن يضع علم الطبيب ، ولا يكون له مكافأة على عمله ولا خبرته ، ولكن معنى ذلك أن تجرى عيه الدولة رزقاً معلوماً يليق بمثله وبكفیه وأهله بالمعروف على هذا الأساس ، لأنه يقوم بفرض كفائي ، وهو إزالة أسقام الناس ، فيكون كالقاضي والعالم وغيرهما ممن يقومون بفروض كفائية .

وكأن الغزالي الفقيه يوجه الأنظار إلى أن هذه العلوم التي لا يستغنى عنها الناس ، ويحتاج إليها الفقير العاجز عن العطاء ، والغنى القادر عليه لا يصح

أن تترك لتقدير العلماء ، بل تقوم الدولة على تنظيم مزاولة العمل بهذه العلوم ، ليكون الناس في الانتفاع بها على سواء ، فكما نظمت القضاء والافتاء والرى عليها أن تنظم الطب ، وتفرض أجوراً مجزية للأطباء لينتفع بفهم الغنى والفقير على السواء . وخصوصاً أن الدولة أنفقت على الطبيب ألوف الأموال حتى أخرجته طبيباً ، وما أنفقت إلا من مال الأمة ، فكان حقاً أن تفرض عليه جزاء ما أنفقت ، وأن تتولى توزيع ما أنتجت بين الناس على سواء ، وعجيب أن تؤمم أملاك أنشأها أربابها ولا يؤمم الطب الذى أنشأته الدولة ، إن هذا في القياس لأمر عجب .

٣٩ - والرابع من الهدايا ما يقصد به المحبة ، وجلبها من قبل المهدي إليه طلباً للاستئناس ، وتأكيذاً للصحة ، وتودداً إلى القلوب ، فذلك مقصود للمؤمنين ، ومنسوب إليه من الشرع ، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : «تهادوا تحابوا» (١).

الخامس : أن تكون الهدية لذي جاه لا لطلب عمل معين يقوم به ، بل لتحصيل محبته والأنس به ولينال من وراء ذلك قضاء لبانات وأغراض لها من غير حصر ، ولولا ذلك الجاه ما أهدى إليه ، ولا شك أن هذه الهدية لا تخلو من كراهة ، وهى من نوع التملق الذى يفسد النفوس ويفسد الجماعات ، وقد قال الغزالي في أنواع الجاه ، ومضرة الإهداء فيها : « فإن كان الجاه لأجل علم أو نسب فالأمر فيه أخف وأخذه مكروه ، فإن فيه مشابهة بالرشوة ، ولكنها هدية في ظاهرها ، فإن كان جاهه بولاية تولاهها أو ولاية صدقة أو جباية مال أو غيره من الأعمال السلطانية حتى ولاية الأوقاف مثلاً ، وكان لولا تلك الولاية لكان لا يهدى إليه فهذه رشوة عرضت في معرض الهدية ، إذ القصد منها في الحال طلب التقرب واكتساب المحبة ، ولكن لأمر ينحصر في جنسه ، وهو كل ما يمكن التوصل إليه بالولايات ، وهو لا يخفى ، وآية أنه لا ينبغي

(١) الإحياء ج ٢ ص ١٣٧ .

الحبة أنه لو ولى في الحال غيره لسلم المال إلى ذلك الغير ، فهذا مما اتفقوا على أن الكراهة فيه شديدة ، واختلفوا في كونه حراماً . والمعنى فيه متعارض ، فإنه دائر بين الهدية المحضة ، وبين الرشوة المبذولة في مقابلة جاه محض في غرض معين ، وإذا تعارضت المشابهة القياسية وعضدت الأخبار والآثار أحدهما تعين الميل إليه ، وقد دلت الأخبار على تشديد الأمر في ذلك روى أبو حميد الساعدي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث والياً على الأزدي ، فلما جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال هذا لكم ، وهذا أهدي إلى فقال عليه السلام ألا جلست في بيت أهلك أو بيت أمك حتى تأتيك هديتك ، إن كنت صادقاً ، ثم قال عليه السلام : ما لي أستمع الرجل فيقول : هذا لكم ، وهذا أهدي إلى . ألا جلس في بيت أمه فأهدي إليه ، والذي نفسي بيده لا يأخذ أحد منكم شيئاً بغير حقه إلا أتى الله بحمله فلا يأتي أحدكم بغير له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة^(١) تبيعر ، ثم رفع يده حتى رأيت بياض إبطيه ثم قال اللهم هل بلغت وإذا ثبتت هذه التشديدات فالقاضي والوالي ينبغي أن يقدر نفسه في بيت أمه وأبيه فما كان يعطى بعد العزل يجوز له أن يأخذه في ولايته ، وما يعلم أنه إنما يعطاه لولايته فحرام أخذه ، وما أشكل عليه في هدايا أصدقائه أنهم هل كانوا يعطونه لو كان معزولاً فهو شبهة فليجتنبه^(٢) .

القول في إباحة السماع :

٤٠ - نختم البحوث التي نكتبها في فقه الإمام الغزالي ، بكلامه في سماع الغناء . ويقرر الغزالي أن العلماء اختلفوا في سماعه من عهد التابعين إلى عهد المتأخرين ، ويكاد يتفق الفقهاء أصحاب المذاهب الأربعة على كراهته ، وأكثر الآخذين بمذاهبهم يصرحون بتحريمه ، وينقل الغزالي عن الشافعي أنه قال في كتاب آداب القضاء : « إن الغناء هو مطلوب يشبه الباطل ، ومن

(١) رغاء صوت ، والخوار صوت البقر ، واليعار وفعله يبر صوت الغنم .

(٢) الإحياء ج ٢ ص ١٣٨ .

استكثر منه فهو سفيه ترد شهادته . « وينقل عن بعض الشافعية أنه يقول : « استماعه من المرأة التي ليست بمحرم له لا يجوز عند أصحاب الشافعي رحمه الله سواء أكانت مكشوفة أم من وراء حجاب ، وسواء أكانت حرة أم كانت مملوكة ، وقد نقل عن الشافعي أنه قال : صاحب الجارية إذا دعا الناس لسماعها فهو سفيه ترد شهادته ، وحكى عنه أيضاً أنه كان يكره الطقطقة بالقضيب ويقول : « وضعته الزنادقة ليشتغلوا به عن القرآن » .

وينقل عن مالك أنه صرح بالنهاى عن الغناء ، وقال من اشترى جارية فوجدها مغنية كان له ردها بخيار العيب ، أى أن ذلك عيب يسوغ فسخ عقد البيع ، وعلى هذا أهل المدينة إلا بعضاً قليلاً منهم .

هذه أقوال الفقهاء البارزين من أهل الإسلام نفروا من الغناء فكرهوه وأفتوا بتحريمه ونحمد الله تعالى إذ لم يروا بعض أغاني هذا الزمان ، فإننا كنا نخشى عليهم أن يموتوا بسخة لأنفسهم .

ولكن ليس هذا التحريم موضع إجماع ، بل إن من التابعين من استباحوا الغناء الذى لا يشير الفتنه مثل بعض الغناء الذى نسمعه فى هذه الأيام ، فقد نقل أبو طالب المكي فى كتابه قوت القلوب عن جماعة من السلف إباحة الغناء وسماعه ، فقال سمع من الصحابة عبدالله بن جعفر بن أبى طالب ، وعبدالله ابن الزبير ، والمغيرة ابن شعبة ومعاوية ، وكان لعطاء بن أبى رباح جاريثان تلحنان فكان إخوانه من التابعين يستمعون إليهما .

•

٤١ - ويسوق الغزالي أدلة الذين أفتوا بتحريمه ، فقد بنوا كلامهم على الأدلة الآتية :

أولها : أن الغناء لهو ، وقد قال الله تعالى : « ومن الناس من يشتري لهو الحديث » وقد فسر اللهو هنا الحسن البصرى والنخعي بأنه الغناء ، ويذكر

الغزالي أن التحريم إنما هو في شراء هو الحديث بترك القرآن الكريم والتحريم في أنه ترك القرآن ، لا في مطلق الغناء من غير إهمال للقرآن .

.. ثانيها : قال النبي صلى الله عليه وسلم : كل هو باطل إلا تأديبه فرسه ورميه بقوسه وملاعبته لامرأته . ويرد الغزالي الدليل بأن هذا لا يدل على التحريم ، بل يدل على عدم الفائدة .

ثالثها : أنه روى عن عبدالله بن مسعود أنه قال : « الغناء ينبت في القلب النفاق » ، وقد رده الغزالي بأنه ينبت النفاق في قلب المغني لأنه يعرض صوته على الناس ليرضيه .

رابعها : أنه مر ابن عمر على قوم محرمين ، وفيهم رجل يتغنى فقال رضي الله عنه : ألا لا أسمع لكم ، ألا لا أسمع لكم ، وقد رد الغزالي ذلك الاستدلال بأن ذلك كان في الحج وإحرامه ، وليس الغناء هنا مناسباً ، فهو ليس مباحاً في كل الأحوال .

*

٤٢ - ويسوق الغزالي أدلة الذين أباحوا السماع محتفلاً بأدلتهم ، وبينها على ما يأتي :

أولاً : على أن السماع لم يثبت فيه نص عن النبي صلى الله عليه وسلم بالتحريم ولا قياس يوجب التحريم ، وحسب ذلك دليلاً على الإباحة .

ثانياً : أن النبي صلى الله عليه وسلم قد سمع القرآن الكريم من أبي موسى الأشعري ، فقال أوتيت مزماراً من مزامير داود ، وليست المزامير إلا أغاني تسمع .

ثالثاً : أن القياس يسوغ إباحة الغناء ، لأن سماع الغناء ليس فيه إلا سماع صوت طيب موزون اللفظ مفهوم المعنى محرك للقلب ، ففيه معان أربعة : صوت طيب ، وكلام موزون ، ومعنى مفهوم ، وحركة قلب متأثر ، وكل هذه أمور حسنة في ذاتها ، فالصوت الطيب لذة السمع ، وهو إحدى الحواس

الخمس ، ولكل حاسة لذة خاصة ، فالعين للنسأ في المنظر الجميل ، واليد في الملمس الناعم ، والشم في الرائحة الطيبة يفهم بها الأنف ، والذوق في المطعم الجيد ، والشراب الحلال الطيب ، فلا بد أن يكون للسمع أيضاً لذة بالصوت الطيب الجميل .

والوزن في الكلام معنى جميل فوق أصل الحسن في الصوت الجميل ، لأن تناسب المطالع والمقاطع شيء يستلذ سماعه في ذاته ، فأنت تسمع الشعر الجيد من صوت أجش خشن ، فتستطيعه ، ولا حرمة في سماع كلام موزون ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم وإن كان لا يقول الشعر قد استطاب سماعه ، وخلع برده على كعب بن زهير عندما سمع قصيدته :

« بأت سعاد فقأى اليوم متبول »

وقال عليه السلام : « إن من الشعر لحكمة » .

والمعنى المفهوم المستقيم لا يمكن أن يقول أحد إنه حرام ، أو سماع الكلام الذى يدل عليه حرام .

وتحريك القلب من حيث إنه محرك لا يحرم إلا إذا كان مثيراً . وإذا كانت أجزاء الغناء ليست حراماً في ذاتها ، فما تركب منها لا يكون حراماً في جمعيته ، ويقول الغزالي : المباحات إذا اجتمعت كان المجموع مباحاً .

•

٤٣ - بهذا ينتهى الغزالي إلى أن سماع الغناء مباح في ذاته سواء أكان من الرجال أم كان من النساء ، ويروى عن الصحيحين البخارى ومسلم أن عائشة أم المؤمنين قالت : « دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعندى جارتان تغنيان ، فاضطجع على الفراش وحول وجهه ، فدخل أبو بكر فأنهرهما ، وقال : مزار الشيطان عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأقبل عليه الرسول وقال دعهما ، فلما غفل غمزتهما فخرجتا » .

فالغزالي يقرر إباحة الغناء ، وينقل قول بعض الأدباء : « من لم يحركه الربيع وأزهاره ، وانعود وأوتاره ، فهو فاسد المزاج ، وليس له علاج » .
ولكن ليس الغناء مباحاً في كل الأحوال ، ولا يوجد شيء يستمر على الإباحة في كل الأحوال ، فاللبس الجيد حلال ، ولكن إذا أوجد خيلاء فإنه لا تستحسن الخيلاء ، والطعام حلال ، ولكنه عند الإسراف ، لا يكون الإسراف حلالاً .

والغناء يكون تابعاً لمعناه ولآثاره ، فإن كان محركاً للشهوة دافعاً إلى الفساد فهو حرام ، وإذا كان المعنى فاسداً فإنه حرام ، وإذا صحبه خمر وفسوق في الأقوال فهو حرام ، فالتخثت والميوعة في الأغاني ، وروية المغنية نصف عارية وتنغم صوتها بشكل يثير عبث الشباب يكون حراماً ، وما كانت الحرمة من أصل الغناء ، ولكن من شكله وما يحيط به ، وعلى ذلك يكون الغناء مباحاً بأصله ، ولكن يكون بعضه حسناً مندوباً إليه ، وبعضه قبيحاً منهياً عنه ، وذلك بحسب ما يعرض ، وبحسب المعنى والأداء ، كما قال الشافعي في الشعر : « حسنه حسن ، وقبيحه قبيح » .

•

٤٤ - وبعد ، فهذا الغزالي الفقيه ، عميق النظر في فقهه يجتهد ويتبع ، ولا يقلد ولا يبتدع ، وهو فيلسوف في فقهه ، لا يجمد على تفكير فقد رأيناه في أصول الفقه فيلسوفاً بين الفقهاء وفي فروعه محققاً يتبع الدليل ولا يتبع الأشخاص ، يخالف إمامه الشافعي أو يوافقه عن بينة ، وفي الحق إنه في الفقه أبين أثراً منه في علم الكلام والفلسفة ، ولو لم يشتهر بالكلام والفلسفة لاشتهر بالفقه بين الفقهاء ، فرضى عن أبي حامد حجة الإسلام وطيب ثراه .

الجمعة ٣١ من مارس سنة ١٩٦١

جلسة الصباح

لَا سِوَاكَ الشَّيْخُ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ

مَجْتَرِ الْأَسْوَاقِ أَبُو حَامِدٍ الْغُبَرِيُّ

مَجْمَعُ الْأَسَاءِ الْأَمْرِ أَبُو حَامِدٍ الْغَزَالِيِّ

أَيُّهَا السَّادَةُ وَالْإِخْوَةُ :

إن سيرة عظماء الرجال ، حون على تربية الأجيال ، وقد كان الإمام أبو حامد محمد الغزالي من علماء الإسلام المصلحين في أصول الإسلام وفروعه وآدابه ، اعترف له بذلك العلماء ، وعدوه من المجددين المشار إليهم بحديث : « إن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » رواه أبو داود والحاكم في المستدرک والبيهقي في المعرفة من حديث أبي هريرة ..

•

ولد أبو حامد محمد بن محمد الغزالي في مدينة طوس من عمل خراسان ، سنة ٤٥٠ ، وكان والده يغزل الصوف ويبيعه في دكانه بطوس ، فلما حضرته الوفاة ، وصى به وبأخيه أحمد إلى صديق له من أهل الخير ، وقال له إن لي لتأسفاً عظيماً على تعلم الخط ، وأشهى استدراك ما فاتني في ولدي هذين فعلمهما ، ولا عليك أن تنفذ في ذلك جميع ما أخلفه لهما . ثم إن الغزالي قدم نيسابور ، ولزم إمام الحرمين ، وجد واجتهد حتى برع على يديه في مذهب الشافعي والخلاف والجدل ، والأصول والمنطق وقرأ الحكمة والفلسفة ، وأحكم كل ذلك ، وفهم كلام أرباب هذه العلوم ، وتصدى للرد عليهم وإبطال دعاويهم ، وصنف في كل فن من هذه العلوم كتباً أحسن تأليفها . درس في المدرسة النظامية بنيسابور ، أعظم معاهد العلم بخراسان ، وما زال فيها يختلف إلى دروس إمام الحرمين ، علامة ذلك العصر الزاهر ، حتى تخرج به واشتهر ..

ولما توفي إمام الحرمين سنة ٤٧٨ ، خرج الغزالي إلى العسكر وهي محلة [بالقرب من نيسابور ، كان يقيم فيها نظام الملك الوزير ، نصير العلم وكعبة العلماء ، فحل من مجلس الوزير محل القبول .

ثم ولاء نظام الملك تدريس مدرسته ببغداد ، وخرج له أصحاب ، وصنف التصانيف ، مع التصون ، والذكاء المفرط ، والاستبحار في العلم وبالجملة ، ما رأى هو. مثل نفسه ، توفي بالطابران ، قسبة بلاد طوس ، وله خمس وخمسون سنة .

•

ونقل في الشذرات قول الأسنوى في طبقاته :

« الغزالي إمام ، باسمه تنشرح الصدور ونحيا النفوس ، وبرسمه تفتخ الحابر ، وتهتز الطروس ، وبسماعه تخشع الأصوات وتخضع الرعوس ، ولما نفذ من صديق أبيهما ما خلفه الوالد له ولأخيه أحمد ، وتعذر عليه القوت ، فقال : لكما أن تلجأ إلى المدرسة ، قال الغزالي ، فصرنا إلى المدرسة نطلب الفقه لتحصيل القوت ، فاشتغل بها مدة . ثم ارتحل إلى أبي نصر الإسماعيلي بمرجان ، ثم إلى إمام الحرمين بنيسابور ، فاشتغل عليه ولزمه ، حتى صار أنظر أهل زمانه ، وجلس للإقراء في حياة إمامه وصنف ، وينسب إليه شعر ، فمن ذلك ما نسبته إليه ابن السمعاني ، في الذيل ، والعماد الأصهباني في الحريرة :

حلت عقارب صدغه في خده قمرأ ، فجعل به عن التشبيه
ولقد عهدناه يحل ببرجها فن العجائب كيف حلت فيه

وأنشد العماد له أيضاً :

هني صبوت كما ترون بزعمكم وحظيت منه بلثم ثغر أزهري
إني اعتزلت فلا تلوموا أنه أضحي يقابلني بوجه أشعري

فلما مات إمامه خرج إلى العسكر ، وحضر مجلس نظام الملك ، وكان مجلسه محط رجال العلم ، ومقصد الأئمة ، ومجارة الخصوم اللد ، ومناظرة الفحول ، ومناطحة الكبار ، فأقبل عليه نظام الملك ، وحل منه محلاً عظيماً ، فعظمت منزلته وطار اسمه في الآفاق ، وندب للتدريس بنظامية بغداد ، سنة أربع وثمانين ، فقدمها في تحمل كبير ، وتلقاه الناس ونفذت كلمته ، وعظمت حشمته ، حتى غلبت على حشمة الأمراء والوزراء ، وضرب به المثل ، وشدت إليه الرحال ، إلى أن شرفت نفسه عن رذائل الدنيا ، فرفضها واطرحها ، وأقبل على العبادة والسياحة ، فخرج إلى الحجاز ، في سنة ثمان وثمانين ، فحج ورجع إلى دمشق ، واستوطنها عشر سنين وصنف فيها كتباً ، يقال : إن الإحياء منها ، ثم صار إلى القدس والإسكندرية ، ثم عاد إلى وطنه بطوس ، مقبلاً على التصنيف والعبادة ، وملازمة التلاوة ونشر العلم ، وعلم مخالطة الناس . ثم إن الوزير فخر الدين ابن نظام الملك حضر إليه وخطبه إلى نظامية نيسابور ، وألح عليه كل الإلحاح ، فأجاب إلى ذلك ، وأقام عليه مدة ، ثم تركه وعاد إلى وطنه ، على ما كان عليه ، وابتنى إلى جواره خانقاه للصوفية ، ومدرسة للامتغلين ، ولزم الانقطاع ، ووظف أوقاته على وظائف الخير ، بحيث لا يمضي لحظة منها إلا في طاعة من التلاوة والتدريس ، والنظر في الأحاديث ، خصوصاً البخاري ، وإدامة الصيام والتباعد ، ومجالسة أهل القلوب إلى أن انتقل إلى رحمة الله تعالى ، وهو البركة الشاملة ، وروح أهل الإيمان والطريق الموصلة إلى رضا الرحمن ، يتقرب بحبه إلى الله تعالى ، ولا يبغضه إلا ملحد أو زنديق ، وقد انفرد في ذلك العصر عن أعلام الزمان « انتهى كلام الأسنوي » .

•

وقال ابن قاضي شعبة :

« ومن تصانيفه البسيط ، وهو المختصر للنهاية ، والوسيط ملخص منه ، وزاد فيه أموراً من الإبانة للغوراني ، ومنها أخذ هذا الترتيب

الحسن الواقع في كتبه وتعليق القاضي حسين ، والمهذب واستمداد مصنفه كثير ، كما نبه عليه في المطلب ، ومن تصانفيه أيضاً الوجيز والخلاصة مجلد دون التنبيه ، وكتاب الفتاوى له ، مشتمل على مائة وتسعين مسألة ، وهي غير مرتبة ، وله فتاوى أخرى غير مشهورة ، أقل من تلك . وصنف في الخلاف المأخذ (جمع مأخذ) . ثم صنف كتاباً آخر في الخلاف سماه تحصيل المأخذ . وصنف في المسألة السريجية مصنفين اختار في أحدهما عدم وقوع الطلاق ، وفي الآخر الوقوع ، وكتاب الإحياء ، وهو الذي اختصره أستاذاً القاسمي ، وبداية الهداية في التصوف ، والمستصفي في أصول الفقه ، وإلجام العوام عن علم الكلام ، والرد على الباطنية ومقاصد الفلاسفة ، وتهافت الفلاسفة ، وجواهر القرآن ، وشرح الأسماء الحسنى ، ومشكاة الأنوار ، والمنقذ من الضلال ، وغير ذلك . وذكر الشيخ علاء الدين علي ابن الصيرفي في كتابه زاد السالكين أن القاضي أبا بكر بن العربي ، قال : رأيت الإمام الغزالي في البرية ويديه عكازة ، وعليه مرقعة ، وعلى عاتقه ركوة ، وقد كنت رأيتة ببغداد يحضر درسه نحو أربعائة عمامة من أكابر الناس وأفاضلهم يأخذون عنه العلم ، قال : فدنوت منه وسلمت عليه ، وقلت له : يا إمام ، أليس تدريس العلم ببغداد ، خيراً من هذا ؟ قال : فنظر إلى شزراً وقال : لما طلع بدر السعادة في فلك الإرادة ، أو قال ، سماء الإرادة ، وجنحت شمس الوصول ، في مغارب الأصول :

تركت هوى ليلى وسعدى بعزل وعدت إلى تصحيح أول منزل
ونادت بي الأشواق مهلاً فهذه منازل من تهوى رويدك فانزل
غزلت لهم غزلاً دقيقاً فلم أجسد لغزلي نساجاً ، فكسرت مغزلي

*

وقد اعترف الإمام ، بأن بضاعته في الحديث كانت مزجاة ، ولكنه أقبل عليه ، ووضع كتابي الصحيحين بين يديه ، وجعلهما أمام ناظره ، وتوفي وهو حجة الإسلام ، عليه من الله تعالى الرحمة والرضوان .

— ٢٧ —

الأسناد في سير شيخ الأرض

نظر شيخنا المعروف عن كتاب الغفر إلى

نظريته المعروفة عن هذا الغيب الزلى

تمهيد - النقل بين مبادئه وطرقه

ليس غرضى من وراء محاضرتى هذه ، إلا أن أبين أن الروح العامة لفلسفة « الغزالى » ، هى نفسها الروح التى تسود نظرية المعرفة لديه . فكما كان قصده الأول من فلسفته ، تهديم المذاهب الفلسفية المتأففة للدين ، كذلك كان قصده من نظرية المعرفة الحد من قيمة العقل الذى كانت تعتد به تلك المذاهب ، فى سبيل إلحاقه بالشرع فى بعض مجالات التفكير المعينة . فكأنه لمس أنه لا يستطيع القضاء على ثقة الناس بتلك المذاهب الفلسفية ، إلا إذا حد من ثقهم بالعقل ، كأداة فى تحصيل اليقين .

ومما يؤيد كلامى بعض التأكيد ، أن حقيقة الدين قائمة على أساس الإيمان بالوحي ؛ وأن نظرية المعرفة عند « الغزالى » ، تجد سندها الأخير فى الوحي بالنسبة إلى الأنبياء ، وفى ما يشبه الوحي بالنسبة إلى البقية الباقية من الناس .

أما الطريقة التى يستخدمها فى سبيل بلوغ غايته ، فهى ذات شعبتين . إنه حيناً يلجأ إلى مبدأى السببية وعدم التناقض ، ليرينا حاجتهما إلى مدد من الله ، وحيناً آخر يلجأ إلى تجديد الطرق العقلية ، ويرينا أن الواحدة منها تفضى إلى الأخرى ، بحيث تنتهى الأخيرة منها إلى فراغ عقلى مريع ؛ حتى إذا تم له ذلك ، تركنا نعتقد أن العقل لا يصل إلى اليقين إلا ضمن دائرة محددة ضيقة ، وأنه بحاجة إلى العون الإلهى ، ليفرق بين الخطأ والصواب .

ولهذا ، فإننا سنحاول فيما يلى أن نبين قيمة مبادئ العقل أولاً ؛ ثم نتنقل من بعد لبيان قيمة طريقه ثانياً ، لكى نخلص إلى قيمة العقل ذاته .

أولاً — قيمة مبدأى العقل

١ — مبدأ عدم التناقض :

كلنا يعلم أزمة الشك التى انتابت « الغزالى » ، ويعلم أنها مرت بمراحل ثلاث : مرحلة الشك بالعقائد الموروثة ، ومرحلة الشك بالمحسوسات ، ومرحلة الشك بالمعقولات . كما أننا كلنا نعلم أيضاً ، الصورة التى ارتد بها اليقين إلى « الغزالى » ، حينما قذف الله بنوره فى صدره .

أما نقطة البداية فى كل ذلك ، فكانت نهماً جائعاً إلى المعرفة ، لازم « الغزالى » منذ رآه فى البلوغ قبل العشرين ، حتى أناخت سنه على الخمسين ، وهو يقتحم لجة هذا البحر العميق ، ويخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور . وإذا تساءلنا عن نوع المعارف التى كان يحصلها ، وجدناها تحوى ما هب ودب من مذاهب الباطنية والفلسفة والكلام والتصوف والزندقة (المنقذ ، ص ٦٨) .

وطبيعى جداً ، فيمن يريد أن يتعرف كل هذه الأمور ، أن يجد فيها من الشك والتناقض ما وجده « الغزالى » . وطبيعى حينذاك ، أن تنحل عنه رابطة التقليد ، وأن تنكسر عليه العقائد الموروثة ، فيعتقد أنها تلقينات لفتته إياها الوالدون والأستاذون (المنقذ ، ص ٦٨) .

يبد أن هذا البحث الذى قام به ، لم يكن بدون طائل ؛ بل كان من نتاجه ، أن أخذ بالبحث عن حقيقة العلم ، وبعد التأمل ، وضع لنا قاعدة الانكشاف التى تقول :

« إن العلم اليقيني ، هو الذى ينكشف فيه العلم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم » (المنقذ ، ص ٦٩) .

ولا يكاد يضع لنا هذه القاعدة ، حتى يبين أهميتها في اكتساب اليقين ،
فيقول :

« . . . فلنأخذ إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو
قال لي قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر ، بدليل إنني أقلب هذه العصا
ثعباناً ؛ وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه في معرفتي ؛
ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ؛ فأما الشك
فما علمته ، فلا » (المنقذ ، ص ٦٩) .

وبهذا ، وضع يده على المعيار الذي سيستخدمه في الفحص عن صدق
علومه ، فحاول تطبيقه عليها . وهو بهذا الصدد يقول :

« ثم فتشت عن علومى ، فوجدت نفسى عاطلاً من علم
موصوف بهذه الصفة ، إلا في الحسيات والضروريات . فقلت :
الآن ، بعد حصول اليأس ، لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من
الجليات ، وهى الحسيات والضروريات » (المنقذ ، ص ٧٠) .

ولكنه بعد إنعام النظر ، وجد أنه لا يمكنه الثقة بالمحسوسات . يقول :
« فأنتهى بي طول التشكيك ، إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم
الأمان في المحسوسات أيضاً » .

وأخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول :

« من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر ، وهى تنظر إلى
الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفى الحركة ؟ ثم بالتجربة
والمشاهدة ، بعد ساعة ، تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك بغتة
ودفعة ، بل على التدريج ذرة فذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف ؛
وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية
تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار » (المنقذ ، ص ٧١) .

وبعد أن وصل « الغزالي » إلى هذا الحد من فحصه لمعارفه ، عاد إلى
« قاعدة الانكشاف » التى وضعها ، فحدها تحديداً عقلياً خالصاً ، وبناها على

« مبدأ عدم التناقض » ، فقال : « إن النفي والإثبات لا يجتمعان في شيء واحد » (المنقذ) . ثم ما لبث أن أعطى هذا المبدأ صوراً تطبيقية مختلفة ، مثل : « . . . والشئ الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً . . . » ؛ بل لقد أعطاه بالإضافة إلى ذلك ، صورة رياضية خالصة ، حينما قال : « العشرة أكثر من الثلاثة » . وبذلك ، جعل من « مبدأ عدم التناقض » حكماً في الأمور الحسية والعقلية معاً .

يبد أن المنطق الذي اتبعه « الغزالي » ، ما عثم أن تهادى به إلى أبعد نتائجها . فإذا بالعقليات نفسها محل اتهام ؛ وإذا به « الغزالي » يجد المحسوسات تقول له :

« بم تأمن ألا تكون ثقتك بالعقليات كثفتك بي ؟ ألم تكن ثقتك بي عمياء ، حتى أتى حاكم العقل فكذبني ، ولولاه لكنت تستمر على تصديقي ؟ ألا يمكن أن يكون وراء حاكم العقل حاكم آخر ، إذا تجلى لك ، كذب العقل في كل حكم من أحكامه ؛ كما تجلى حاكم العقل نفسه فكذبني أيما تكذيب ! ؟ . . . وعدم تجلى ذلك ذلك الحاكم الجديد ، لا يدل على استحالة وجوده » . (المنقذ ، ص ٧٣) .

ولا تقصر الحال على ذلك ، بل يأتي المنام ليؤيد بأحلامه هذا الإشكال ؛ وإذا نفس « الغزالي » تقول له :

« أما تراك تعتقد في النوم أموراً ، وتتمخيل أحوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ، ولا تشك في تلك الحالة ما دمت فيها ؛ ثم تستيقظ ، فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ، واعتقاداتك أصل وطائل ؟ فم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك — بحس أو عقل — هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها ؛ لكن ، يمكن أن تطراً عليك حالة تكون نسبها إلى يقظتك ، كنسبة يقظتك إلى منامك ؛ وتكون يقظتك نوعاً بالنسبة إليها . . .

فإذا أوردت تلك الحالة ، تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك ،
خيالات لا حاصل لها » (المنقذ ، ص ٧٤) .

وعلى هذا النحو ، يفقد العقل ثقته بنفسه ، ويحاول « الغزالي » أن يجد
لذلك علاجاً ، فلا يتيسر له ذلك ، إلى أن يمن الله عليه بنوره . يقول :

« حاولت لذلك علاجاً ، فلم يتيسر ؛ إذ لم يكن دفعه إلا
بالدليل ؛ ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية . . .
فأعضل هذا الداء ، ودام قريباً من شهرين ، أنا فيهما على مذهب
السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ؛ حتى شفى الله من
ذلك المرض . . . ورجعت الضرورات العقلية مقبولة ، موثوقاً
بها ، على أمن و يقين . ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ،
بل بنور قلغه الله تعالى في الصدر ؛ وذلك النور هو مفتاح أكثر
المعارف . . . فن ذلك النور ينبغي أن يطلب الكشف ؛ وذلك
ينبجس من الجود الإلهي ، في بعض الأحيان » . (المنقذ ،
ص ٧٥) .

وعلى هذا النحو ، يرينا « الغزالي » أن العقل بنفسه قليل الغناء ، ولا بد
له من مدد من الله ، لكي يستعيد ثقته بنفسه . إن مبدأ عدم التناقض ، وهو
الركيزة الأولى في بنية العقل ، يمكن أن يشك فيه ، ما لم ينبجس نور من
الجود الإلهي ، ليدعّمه من جديد .

•

٢- مبدأ السببية :

وإذا انتقلنا إلى مبدأ السببية ، وجدنا أن موقف « الغزالي » منه ،
لا يختلف أى اختلاف عن موقفه من مبدأ عدم التناقض : إنه هنا أيضاً ،
يريد أن يجعل الله هو الضامن لهذا المبدأ .

والحقيقة ، أن « الغزالي » يرى ، أنه إذا حدثت حادثة من الحوادث ، وتلتها حادثة أخرى ، لم يجوز لنا أن نقول : إن الأولى سبب لحدوث الأخرى ، وهو يضرب لنا على ذلك ، مثل اقتراب النار من القطن ، فيقول :

« الاقتران بين ما يعتبر في العادة سبباً ، وبين ما يعتقد مسبباً ، ليس ضرورياً عندنا . . . فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ؛ مثل الري والشرب . . . والاحتراق ولقاء النار . . . والموت وجزز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء . . . وهلم جرا إلى كل المشاهدات والمقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، يخلقها على التساوق ، لا لكونه ضرورياً في نفسه ، غير قابل للقوت ، بل في المقدور . . . خلق الموت دون جزز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جزز الرقبة ، وهلم جرا إلى جميع المقترنات » . (التهافت ، ص ٢٢٧) .

ثم يأخذ « الغزالي » مثال احتراق القطن ، وينكر أن تكون النار هي المحرقة ، وهي إنما تفعل بالطبع . . . ثم لا يلبث أن يعزو هذا الاحتراق إلى الله ، لما بواسطة الملائكة أو بدون وساطة ؛ لأن مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار ، ليس دليلاً (التهافت ، ص ٢٢٨) .

بيد أن إنكار السببية يجر إلى محالات شنيعة ؛ و « الغزالي » واع لهذه المحالات تمام الوعي ؛ ولهذا يتصور وجه الاعتراض عليه فيها ، فيقول :

« فإن قيل : فهذا يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة ؛ فإنه إذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها ، وأضيفت إلى إرادة مخترعها ولم يكن للإرادة أيضاً منهج مخصوص ومعين ، بل أمكن تفتته وتنوعه ؛ فليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ، ونيران مشتعلة ، وجبال راسية ، وأعداء مستعدة

بالأسلحة لقتله ، وهو لا يراها ، لأن الله تعالى ليس يخلق الروئية له . ومن وضع كتاباً في بيته ، فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمرد ، عاقلاً متصرفاً ، أو انقلب حيواناً . (التهافت ، ص ٢٣٢) .

ولكن « الغزالي » يلجأ هنا إلى الله مرة ثانية ، ويجب على ذلك قائل : « إن الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها . . . واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ، يرسخ في أذهاننا جريانها ، على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه » . (التهافت ، ص ٢٣٤) .

وإذن ، فلا خوف على مبدأ السببية ما دام الله ضامناً له ؛ ولا خوف على عقولنا من الخطأ ، إذا حكمت على الأمور بالاستناد إليه . وعلى هذا النحو ، نلاحظ أن قيمة مبدأى السببية وعدم التناقض محدودة في نظر « الغزالي » ، ولا بد لهما من نور الله يستضيئان به ، وقدرته لتثبیت دعائهما .

ثانياً — قيمة طرق العقل

وليست طرق العقل أسعد حظاً من مبدأيه في رأى « الغزالي » ؛ بل لأنها تستمد قيمتها من مبدأ عدم التناقض ، ضمن حد من الحدود . وهو إذ يقول . لنا هذا الكلام بصدها ، إنما يريد أن يحضر أذهاننا لتقبل قصور العقل إذا اعتمد على ذاته ، ونضجه إذا اعتمد على الشرع .

أما هذه الطرق فهي القياس والاستقراء والتمثيل . وهو يرى أن التمثيل لا يكون صحيحاً إلا إذا أضمر وراءه قياساً ما ؛ وأن القياس يستمد قيمته من المقدمات التي يجب أن تكون مأخوذة من العلوم الأولية الضرورية . ولما كانت قيمة هذه المقدمات تستمد من عملية الاستقراء التي هي نتيجة لها ، كان لا بد للقياس من أن يستمد قيمته من الاستقراء .

ولهذا ، لا بد لنا من متابعة « الغزالي » في رد هذه الطرق العقلية بعضها إلى بعض ، لنرى ما تفضى إليه . ولنبدأ بالتمثيل أولاً .

*

١ — قيمة التمثيل :

ماذا نعني بالتمثيل ؟ يعرفه « الغزالي » لنا ، فيقول :

« . . . ومعناه أن يوجد حكم في جزئ معين واحد ، فينقل حكمه إلى جزئ آخر ، يشابهه بوجه ما . ومثاله في العقلية أن نقول : إن السماء حادث لأنه جسم ، قياساً على النبات والحيوان وهذه الأجسام التي يشاهد حدوثها » . (معيار العلم ، ص ١٠٥) .
ومعنى هذا ، أننا نلاحظ أن النبات حادث وهو جسم ، فنقيس السماء عليه ، فنرى أنها يشابهان معاً بالجسمية ، فنستخلص أنه لا بد لهما من أن يشابها بالحدوث أيضاً .

وإذا سألنا « الغزالي » عن رأيه في هذه العملية ، أجابنا :

« وهذا غير سديد ، ما لم يمكن أن يتبين ، أن النبات كان حادثاً لأنه جسم ، وأن جسميته هي الحد الأوسط للحدوث فإن ثبت ذلك ، فقد عرفت أن الحيوان حادث ، لأن الجسم حادث . (معيار العلم ، ص ١٠٥) .

واضح أن « الغزالي » يريد أن يرد الاستدلال بالتمثيل إلى القياس ، ولا سيما إلى شكله الأول . ولهذا ، فإنه لا يلبث أن يصوغ لنا هذا القياس على النحو التالي :

كل جسم فهو حادث ؛

السماء جسم ؛

السماء حادث .

(معيار العلم ، ص ١٠٦)

وهذا يعنى ، أن العقل ينتقل هنا من حكم كلى - هو الجسم في هذا المثال - إلى حكم جزئى ، هو السماء ؛ ولا ينتقل من حكم جزئى هو النبات ، إلى حكم جزئى آخر هو السماء . وخلاصة ذلك ، أن الشاهد المعين - وهو جسمية النبات والسماء - قد سقط ، ولم تعد له أية قيمة ؛ وأن التمثيل من جراء ذلك لا قيمة له ، وقد نخطئ . أما إذا أصاب ، فلأنه يضمم وراءه قياساً من الأقيسة ، ولأنه يستمد قيمته من هذا القياس . فما قيمة القياس ؟

*

٢- قيمة القياس :

يطلق « الغزالي » على الأقيسة اسم « مناهج الأدلة » حيناً ، واسم « موازين المعرفة » حيناً آخر . أما التسمية الأولى فنجدتها في « الاقتصاد في الاعتقاد » ؛ في حين أن التسمية الثانية نجلدها في « القسطاس المستقيم » .

ولإذا رجعنا إلى « القسطاس المستقيم » — وهو محاوره جزئ بين
 « الغزالي » وبين واحد من أهل التعليم — وجدنا محاور « الغزالي » يسأله :
 « بماذا ترن معرفتك ؟ » .
 ووجدنا « الغزالي » يجيبه :

« أزنها بالقسطاس المستقيم ، ليظهر لي حقها من باطلها ،
 ومستقيمها من مائلها ، اتباعاً لله تعالى ، وتعلماً من القرآن المنزل
 على لسان نبيه الصادق ، حيث قال : زنوا بالقسطاس المستقيم »
 فلما سأله محاوره :

« وما القسطاس المستقيم ؟ » .
 أجابه :

« هي الموازين الخمسة التي أنزلها الله تعالى في كتابه ، وعلم
 أنبياءه الوزن بها . فمن تعلم من رسل الله ، ووزن بميزان الله ،
 فقد اهتدى ؛ ومن عدل عنها إلى الرأي والقياس ، فقد ضل »
 (القسطاس المستقيم ، ص ٤٢ — ٤٣) .

يبد أن هذه الموازين هي في الأصل ثلاثة : ميزان التعادل ، وميزان
 التلازم ، وميزان التعاند . ولكن ميزان التعادل ينقسم إلى ثلاثة ، فيصير
 مجموع هذه الموازين خمسة . وقد اقتصر « الغزالي » على الموازين الثلاثة
 في « الاقتصاد » ، في حين تكلم عن الموازين الخمسة في « القسطاس » .

لا شك أنكم تعرفون الأقيسة المنطقية ، ولا حاجة بي إلى إيرادها هنا .
 ولهذا ، سأقتصر على مناقشة قيمتها ، كما يراها « الغزالي » نفسه . فما قيمتها ؟
 وما أدراك أنها موازين صحيحة ؟

يرى « الغزالي » ، أن هذه الموازين — لكي تكون صحيحة — لا بد من
 استخدام عيار ثابت لها ، مثلما تستخدم الصنجة في الموازين المادية ؛ وهذا
 العيار هو العلوم الأولية الضرورية ، المستفادة من الحس أو التجربة أو غريزة

العقل (القسطاس ، ص ٥١) : وإذا رجعنا إلى المبادئ التي انتهى إليها شك « الغزالي » ، وجدنا أن مبدأ الانكشاف ومبدأ عدم التناقض ، هما اللذان يعنهما الحس والتجربة وغريزة العقل . ومعنى هذا ، أن كل قياس — ميزان معرفة — ينبغى أن يبنى على مقدمة تجريبية أو حسية أو عقلية ، لكي يمكن الوثوق بنتيجته (القسطاس ، ص ٥٠) .

يبد أن المقدمات التي نستخدمها في هذه الموازين ، ليست في درجة واحدة من الوضوح ؛ وإنما الواضح بنفسه هو الأولي ، في حين أن المتولد من أصليين لا يكون واضحاً بنفسه ، بل بغيره . ولهذا ، يقول لنا « الغزالي » :

« لكن ، إن شك أحد في الأصليين ، فيستنتج معرفتهما من أصليين آخرين واضحين ، إلى أن ينتهي إلى العلوم الأولية ، التي لا يمكن التشكك فيها . فإن العلوم الجلية الأولية هي أصول العلوم الغامضة الخفية ؛ وهي بدورها ؛ ولكن ، يستثمرها من بحسن الاستثمار بالحرارة والاستنتاج ، في إيقاع الازدواج بينهما » (القسطاس ، ص ٥٣) .

يبد أننا نلاحظ هنا ، أن « الغزالي » يضيق مفهوم العلوم الأولية ؛ فبعد أن كانت تشمل الحس والتجربة إلى جانب غريزة العقل ، أصبحت لا تعني إلا مبدأ عدم التناقض . وما يدل على ذلك ، قول « الغزالي » في الصفحة نفسها . من « القسطاس المستقيم » .

« فإذا تساوى شيان ، لم يختص أحدهما بوجود وعدم من ذاته ، لأن ما ثبت للشيء ، ثبت لمثله بالضرورة ؛ وهذا أولى » . (القسطاس ، ص ٥٣) .

ولا شك ، أنه ينبغى لنا ألا نعجب لذلك . فنحن ، إذا تذكرنا مراحل شكه والمبادئ التي خرج بها من هذه المراحل ؛ تذكرنا معها ، أن مبدأ

الانكشاف الذى وضعه بعد شكه بالعقائد الموروثة ، عاد وحدده تحديداً عقلياً
بمبدأ عدم التناقض ، بعد شكه بالمحسوسات .

ومعنى هذا ، أنه لا بد لنا فى نهاية المطاف ، من أن نرد كل شىء إلى
الأوليات العقلية ؛ لكى نضع أيدينا على ما هو ثابت لا يتزعزع . وليس هذا
الثابت الذى لا يتزعزع إلا مبدأ عدم التناقض ؛ وهو الذى يجب أن يسود
فى مقدمة كل قياس .

ولكى نوضح ما نعنيه بذلك ، لا بد لنا أن نجارى « الغزالي » ومحاورة
فى « القسطاس » لئلا ما ينتهيان إليه من رأى .

يقدم « الغزالي » إلى محاوره القياس التالى ، ويطلق عليه اسم ميزان
التعادل الأوسط ؛ وينسبه إلى الخليل عليه السلام ، وذلك حينما قال تعالى :
« قال : لا أحب الآفلين » . ثم لا يلبث « الغزالي » حتى يرده إلى شكل من
أشكال القياس ، على النحو التالى :

« إن القمر آفل ؛

والإله ليس بآفل ؛

وإذن ، فالقمر ليس بإله » (القسطاس ، ص ٥٥)

فأين الأولى فى هاتين المقتضيتين ؟ ألا يمكننا أن نعترض هنا ، كما اعترض
محاور « الغزالي » ، حينما قال :

« أنا لا أشك فى أن نفى إلهية القمر يتولد من هذين الأصلين ،

إن عرفا جميعاً . لكننى أعرف أن القمر آفل ؛ وهذا معلوم

بالحس ؛ أما أن الإله ليس بآفل ، فلا أعلمه ضرورة ولا حساً .

(القسطاس ، ص ٥٥) .

الحقيقة ، أن هذا الاعتراض وجيه ، وستتضح لنا وجاهته انضاحاً أقوى ،

حينما نتأمل لإجابة « الغزالي » عليه . أجاب « الغزالي » :

« وليس غرضى من حكاية هذا الميزان ، أن أعرفك

أن القمر ليس بإله ، بل أن أعلمك أن الميزان صادق ،

والمعرفة الحاصلة منه بهذا الطريق من الوزن ضرورية : وإنما حصل العلم به في حق التحليل عليه السلام ، إذ كان معلوماً عنده أن الإله ليس بأقل ؛ وإن لم يكن ذلك العلم أولياً له ، بل مستفاداً من أصلين آخرين ؛ ينتجان العلم بأن الإله ليس بمتغير : فكل متغير فهو حادث ، والأقول هو التغير : فبني الوزن على المعلوم عنده : فخذ أنت الميزان ، واستعمله حيث يحصل لك العلم بالأصلين » . (القسطاس ، ص ٥٥ - ٥٦) .

وإذا تابعنا منطق محاور « الغزالي » ، وتساءلنا على طريقته ؛ « وما أدراكنا أن كل متغير حادث ؟ ! وهل هذه المقدمة أولية ؟ » .

وعندئذ ، لا بد له من أن يرد هذه المقدمة إلى أخرى ؛ وهكذا ، حتى ينتهي إلى مقدمة أولية . بيد أن المقدمة الأولية إما أن تقوم على الحس والتجربة . وإما أن تقوم على غريزة العقل ، كما سبق أن قال لنا . فإذا قامت على غريزة العقل ، رضحناها وتقبلناها . أما إذا قامت على الحس والتجربة ، فإنه لا بد لنا من أن نتساءل : « ما العلاقة التي تربط التغير بالحدوث ؟ وما أدراكنا أن هذه العلاقة صحيحة ؟ »

لو أن محاور « الغزالي » طرح عليه هذا السؤال ، لجره إلى الكلام في الاستقراء ، فيه تتقرر العلاقة القائمة بين التغير والحدوث ؛ بل بمعنى أعم ، بين الموضوع والمحمول . فما رأى « الغزالي » بالاستقراء ؟ وما قيمته لديه ؟

*

٣- قيمة الاستقراء :

يعرف « الغزالي » الاستقراء في « معيار العلم » فيقول :
« هو أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلية تحت معنى كلي ؛ حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات ، حكمت على ذلك الكلي به » . (ص ١٠٢) .

ثم لا يلبث أن يضرب لنا مثالا عليه ، فيقول :

« ومثاله في العقليات ، أن يقول قائل : فاعل العالم جسم ؟
فيقال له : لم ؟ فيقول : لأن كل فاعل جسم ، فيقال له : لم ؟
فيقول : تصفحت أصناف الفاعلين ، من خياط وبناء وإسكاف
ونجار ونساج وغيرهم ، فوجدت كل واحد منهم جسماً ؟
فعلت أن الجسمية حكم ملازم للفاعلية ، فحكمت على كل
فاعل به » . (معيار العلم ، ص ١٠٢) .

ما قيمة هذا النوع من الاستدلال ، في نظر « الغزالي » ؟ لا شك أنه لن
يرضى به ، وكيف يرضى به وهو يجعل من فاعل العالم جسماً ؟ ولهذا ،
فهو سرعان ما يقول :

« وهذا الضرب من الاستدلال غير منتفع به في هذا المطلوب ،
فإننا نقول : هل تصفحت في جملة ذلك فاعل العالم ؟ فإن
تصفحته ووجدته جسماً ، فقد عرفت المطلوب ، قبل أن
تتصفح الإسكاف والبناء ونحوهما ؛ فاشتغالك به اشتغال
بما لا يعينك ؛ وإن لم تتصفح فاعل العالم ، ولم تعلم حاله ، فلم
حكمت بأن كل فاعل جسم ؟ وقد تصفحت بعض الفاعلين !
ولا يلزم منه إلا أن بعض الفاعلين جسم ؛ وإنما يلزم أن كل
فاعل جسم ، إذا تصفحت الجميع تصفحاً لا يشذ عند شيء ؛
وعند ذلك ، يكون المطلوب أحد أجزاء المتصفح ، فلا يعرف
بمقدمة تبنى على التصفح » . (معيار العلم ، ص ١٠٣) .

ومعنى هذا ، أن الاستقراء لا يمكن الاعتماد عليه ، في تحصيل اليقين ،
إلا إذا كان تاماً . ولكنه في هذه الحالة بالذات ، جهد لا طائل وراءه ؛ إذ
يكفى أن نبدأ بتصفح المطلوب ، حتى لا نحتاج إلى عملية الاستقراء كلها .
أما إذا تناول التصفح أكثر الأشياء ، فهو يفترض أن أقلها الذي لم نتصفحه ،

قد يكون مخالفاً لأكثرها الذى تصفحناه . وهذا ينتهى إلى أن العلم المحصل بهذه الطريقة ، لا يصح أن يستخدم مقدمة فى قياس ، وأن تكون هذه المقدمة كلية لا جزئية ، مثل :

كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل ؛
التمساح حيوان ؛

التمساح يحرك عند المضغ فكه الأسفل . (معيار العلم ، ص ١٠٤)
إن نتيجة هذا القياس خاطئة ، وسبب خطئها يرجع إلى المقدمة الكبرى ؛ وقد كانت المقدمة الكبرى خاطئة ، لأنها نتيجة استقراء ناقص ؛ لم يستقرئ صاحبها جميع أنواع الحيوان ، بل أكثرها ؛ فغاب عنه أن التمساح يحرك فكه الأعلى .

هذا رأى « الغزالى » ؛ وكأنه يرى أن هناك تجاوزاً لعملية تصفح الجزئيات فى الحكم الناتج عن عملية التصفح . إن عملية التصفح شملت بعض الحيوان ، فى حين أن الحكم أتى شاملاً لكل حيوان . ولهذا ، فإن الاستقراء يفقد قيمته . وإليككم رأى « الغزالى » بهذا الصدد . يقول :

« وإذن ، لا ينتفع بالاستقراء ، مهما وقع خلاف فى بعض الجزئيات ؛ قد يفيد الاستقراء علماً كلياً ، بثبوت الحكم للمعنى الجامع للجزئيات ، حتى يجعل ذلك مقدمة فى قياس آخر ، لا فى إثبات الحكم لبعض الجزئيات » . (معيار العلم ، ص ١٠٤)

ثم لا يلبث أن يضيف إلى ذلك قوله :

« . . . والضبط ، أن القضية التى عرفت بالاستقراء ، إن أثبت لمحمولها حكم ليمتدى إلى موضوعها ، فلا بأس ؛ وإن نقل لمحمولها إلى بعض جزئيات موضوعها ، لم يجوز أن تلخل النتيجة فى نفس الاستقراء ، فيسقط فائدة القياس » . (معيار العلم ، ص ١٠٤) .

ومعنى هذا ، أن ما عرفناه بالاستقراء ، ينبغي ألا يتجاوز نطاق القضية التي عرفناه فيها ؛ أما إذا تجاوزها إلى ما هو أشمل منها ، فإن فائدة الاستقراء تسقط ، وتسقط معها فائدة كل قياس يعتمد عليها .

وعلى هذا النحو ، وبعد هذا الشوط الطويل ، يجد العقل نفسه أمام هذا الفضاء الواسع ، وقد أضعاع معالم الطريق إلى الحقيقة أو كاد .

*

٤ - قيمة العقل ذاته :

إذا كانت هذه قيمة طرق العقل في بحثه عن اليقين ، فعنى ذلك ، أن هذه القيمة هي قيمته ذاته ، وهي مستمدة من العلوم الأولية الضرورية المستفادة من الحس والتجربة ومبدأ عدم التناقض . أما ما عدا ذلك ، فليس لحكم العقل فيه أية قيمة ، بل إنه غالباً ما يكون عرضة للخطأ .

فإذا يعمل العقل بها ؟ وهل بإمكانه أن يصل إلى الحقيقة بصدها ؟

قبل أن نجيب على ذلك ، يحسن أن نقرأ مع « الغزالي » ، النص التالى ، وهو مأخوذ من كتابه « معارج القدس » :

« اعلم أن العقل لن يهتدى إلا بالشرع ؛ والشرع لم يتبين إلا بالعقل ؛ فالعقل كالأس ، والشرع كالبناء ؛ ولن يغنى أس ما لم يكن بناء ؛ ولن يثبت بناء ما لم يكن أس . وأيضاً ، فالعقل كالبصر ، والشرع كالشعاع ؛ ولن يغنى البصر ما لم يكن شعاع من خارج ؛ ولن يغنى الشعاع ما لم يكن بصر وأيضاً ، فالعقل كالسراج ، والشرع كالزيت الذى يمدده ؛ فإلم يكن زيت ، لم يحصل السراج ؛ وما لم يكن سراج لم يضيء زيت فالشرع عقل من خارج ، والعقل شرع من داخل ؛ وهما متعاضدان ، بل متحدان » (معارج القدس ، ص ٥٩) .

من هذا الكلام نلاحظ ، أن العقل والشرع يؤلفان شيئاً واحداً في نظر « الغزالي » ؛ بل إنهما وجهان مختلفان لشيء واحد . ونستطيع أن نشبههما بوجهي قطعة النقد . إن كل وجه منهما يعطي صورة عن قطعة النقد ، مخالفة للوجه الآخر ؛ لكنهما يدلان معاً على حقيقة واحدة ، هي جوهر قطعة النقد هذه . ولهذا ، قال « الغزالي » :

« فالشرع عقل من خارج ، والعقل شرع من داخل ؛ وهما متعاضدان ، بل متحدان » .

ومع ذلك ، إن هناك فروقاً في المعرفة التي يحصلها كل من العقل والشرع . يقول « الغزالي » في معرض هذا التفريق :

« إن العقل قليل الغناء ، لا يكاد يتوصل إلا إلى معرفة كليات الشيء ، دون جزئياته ؛ نحو أن يعلم جملة حسن اعتقاد الحق ، وقول الصدق ، وتعاطي الجميل ، وحسن استعمال المعدلة ، وملازمة الفقه ، ونحو ذلك . . . من غير أن يعرف ذلك في شيء شيء . والشرع يعرف كليات الشيء وجزئياته ، ويبين ما يجب أن يعتقد في شيء شيء ، وما الذي هو معدلة في شيء شيء » : (معارج القدس ، ص ٦٠ - ٦١) .

ومعنى هذا ، أن معرفة الشرع أعم من معرفة العقل ، فالشرع يعرف الكليات والجزئيات ؛ في حين أن العقل لا يعرف إلا الكليات . ولذلك ، كان لا بد من تطابق العقل والشرع في القضايا الكلية ؛ ولا بد من لجوء العقل إلى الشرع في الأمور الجزئية . فكأن الشرع عقل أعلى مرتبة من مرتبة العقل ذاته ؛ فإذا انحدا معاً ، أصبحا عقلاً واحداً ، لا يمكن أن يتطرق إليه الخطأ . أما إذا انفصلا ، فالعقل عرضة للخطأ في مجال الأمور الجزئية .

يبد لنا ، إذا توقفنا عند هذا الحد في استعراض رأي « الغزالي » في قيمة العقل ، لا نكون قد وفينا حقه من الإيضاح . إذ أن الشرع - شأنه شأن

العقل — بحاجة إلى مبدأ يستمد منه قيمته ، كما هو بحاجة إلى مصدر يستمد منه معينه . وإذا كان العقل قد عادت إليه الثقة بفضل النور الذي قلغه الله في الصدر ، فإن الشرع أيضاً — ومن باب أولى — بحاجة إلى مثل هذا النور . ولإيضاح ذلك ، لنقرأ النص التالي :

« إن العلوم التي ليست ضرورية ، إنما تحصل في القلب في بعض الأحوال ؛ ويختلف الحال في حصولها ؛ فتارة تهجم على القلب ، كأنه ألقى فيه من حيث لا يدري ؛ وتارة تكتسب بدليل الاستدلال والتعلم . ثم الواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ، ينقسم إلى ما لا يدري العبد أنه من أين حصل له ! ؟ وكيف حصل ! ؟ وإلى ما يطلع معه على السبب الذي استفاد منه ذلك العلم ، وهو مشاهدة الملك الملقى في القلب ؛ والأول يسمى إلهاماً ونفثاً في الروح ؛ والثاني يسمى وحياً ، ويختص به الأنبياء » . (إحياء علوم الدين ، ج ٨ ، ص ٣٢) .

ومعنى هذا أن العلوم قسمان في رأى « الغزالي » : ضرورى وغير ضرورى . أما الضرورى فقد نفضنا يدنا منه ، وعلمنا أنه يقوم على مبدأ عدم التناقض . وبقي علينا أن نتأمل غير الضرورى من هذه العلوم . لقد قال :

« وتارة تكتسب بدليل الاستدلال والتعلم » .

ونحن نعلم أن ما يكتسب بدليل الاستدلال ، يعتمد على الضرورى ، وإن كان بنفسه غير ضرورى . وما يعتمد على الضرورى شأنه شأن الضرورى سواء بسواء ؛ وهذا طريق العقل كما لا يخفى . أما ما يكتسب بدليل التعلم ، فهو ما يكتسب بطريق الشرع .

يبد أنه أشار أيضاً إلى علوم تهجم على القلب ، كأنه ألقى فيه من حيث لا يدري ؛ ثم يقسمها لنا إلى قسمين ، سمي الأول إلهاماً ونفثاً في الروح ،

وسمى الثانى وحياً وخص به الأنبياء . فكأن العقل والشرع ليسا كل شىء
فى تحصيل المعرفة ، إذ لا بد اكل منهما أن يمدّه إلهام إلهى . (المنقذ ، ص
١٣٩) ؛ إذ وراء طور العقل طور آخر تتفتح فيه عين أخرى يبصر بها
الغيب ، وما سيكون فى المستقبل ، وأموراً آخر العقل معزول عنها (المنقذ ،
ص ١٣٧) ؛ وهذا الطور هو طور النبوة .

يبد أن هذا الطور ليس وفقاً على الأنبياء وحدهم ، فقد أعطى الله عباده
أنموذجاً منه ، وهذا الأنموذج هو النوم ، الذى يرى فيه النائم ما سيكون من
الغيب، إما صريحاً وإما فى كسوة مثال يكشف عنه التعبير (المنقذ، ص ١٣٨) .

وعلى هذا ، يقول لنا « الغزالي » :

« . . . فكذاك بان لى على الضرورة ، أن أدوية العبادات
محدودها ، ومقاديرها المحددة المقدره من جهة الأنبياء لا يدرك
وجه تأثيرها ببضاعة عقل العقلاء ؛ بل يجب فيها تقليد الأنبياء ،
الذين أدركوا تلك الخواص بنور النبوة ، لا ببضاعة العقل »
(المنقذ ، ص ١٤٥) .

ومعنى هذا ، أن أدوية العبادات تحتاج إلى طور أعلى من طور العقل ؛
وهذا الطور هو طور النبوة ، التى هى نوع من الكشف ، بل أعلى درجة
من درجاته .

ولكن « الغزالي » لا يعتقد هذا بصدد العبادات فحسب ؛ بل إن اعتقاده
هذا يشمل كثيراً من العلوم التى نسميها علوماً طبيعية . يقول :

« ودليل إمكانها (أى النبوة) وجودها ؛ ودليل وجودها
وجود معارف فى العالم لا يتصور أن تنال بالعقل ، كعلم الطب
والنجوم ؛ فإن من بحث عنها ، علم ضرورة أنها لا تدرك إلا
بإلهام إلهى ، وتوفيق من جهة الله تعالى ؛ ولا سبيل إليها بالتجربة »
(المنقذ ، ص ١٣٩) .

غائمة — خلاصة رأى «الغزالي» فى العقل

هذا رأى «الغزالي» فى قيمة العقل ؛ وهو كما رأيتم ، عاجز فى مبدأيه .
وفى طريقه ، ما لم يمدده الله بنور من عنده ، يمكنه من الوصول إلى اليقين .
أما هذا النور ، فليس شيئاً آخر سوى الإلهام الإلهى ، وهو شبيه بالوحي .
الذى يتلقى الأنبياء عن طريقه تعاليم الشرع . والعقل والشرع يتحدثان فى هذا
النور ، أو الإلهام ، أو الوحي ، أو الكشف ، أو ما شئت فسمه ؛ إذ أن
كلا منهما عقل على نحو من الأنحاء .

— ٢٨

الدكتور محمد مصطفى علام

الحمد لله رب العالمين

الحسد عند الغزالي

كان من الطبيعي أن يشغل الغزالي نفسه بموضوع الحسد ، وهو الفقيه ، الفيلسوف ، المتصوف ؛ وكل صفة من هذه الصفات تدعوه للكلام في الحسد .

والحسد من أسبق الصفات التي دعت إلى ارتكاب الجرائم في المجتمع البشري ، فقد حسد قابيل أخاه هابيل « فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين » .

وقبل أن نعرض لرأى الغزالي في هذا الموضوع نلم في إيجاز بما انجلت عنه البحوث الحديثة في هذا المرض النفسي ، لئلا نرى مدى سبق الغزالي في هذا المضمار .

هناك صفتان متقاربتان في النشأة ، متشابهتان في المظهر ، ولكنهما مختلفتان في النتيجة : إحداهما الغبطة ، وثانيتهما الحسد . ومنشأ هاتين الصفتين شعور واحد ، هو الإعجاب بما يرى المرء في غيره من كمال في أية ناحية من نواحي الحياة : في العلم ، أو الخلق ، أو الأرواد الموفقين ، أو المال وما يشتره المال من راحة ونعيم . فإذا وقف هذا الشعور عند حد الإعجاب البريء كان صفة طيبة ، وإن كانت في كثير من الأحيان تظل سلبية لا تحرك في صاحبها طموحاً إلى التقدم . أما إذا تحرك هذا الإعجاب نحو الطموح وطلب التقدم فقد انتقل صاحبه من مرحلة الإعجاب الخامد إلى الغبطة والتطلع إلى مستوى أرفع في الناحية التي يحركها إعجابه . غير أن هناك مرحلة أخرى ينتقل إليها المرء من الإعجاب بما يرى حوله إلى تمنى زواله من صاحبه ، سواء أكان

ذلك لكي يحصل هو عليه ، أم مجرد التمتع بزواله من صاحبه ولو لم يحصل هو عليه .

والحسد يطوى في ثناياه نوعاً من الخوف المكبوت يؤدي إلى مسلكين ، أحدهما الحسرة الدائمة والآلام النفسية التي تسيطر على الحاسد ، والآخر — وهو وليد الأول — الضعف عن النشاط الإيجابي المنتج لخيره . ويمكننا أن نصور الشعور بالحسد بأنه فجوة يشعر المرء بها بينه وبين الأمل البعيد الذي يتطلع إليه ، فإن هو اتجه نحو العمل والنهوض بنفسه ضاقت هذه الفجوة ، وقل شعوره بالنقص ، وكثيراً ما ينتهي به الأمر إلى تحقيق أمله فلا يبقى لديه ما يدعوه للحسد . ولكن الفاجع في كثير من الحالات أن الشخص ينظر إلى تلك الفجوة ، فيخيل إليه أن من المستحيل عبورها ، فيلحقه اليأس ، ويصحب اليأس تبرم وحقد ؛ ويقعد عن العمل فتزداد الفجوة اتساعاً ، ويزداد الشعور بالنقص ، فيزداد العجز عن العمل وهكذا . وهو يصبح في هذه الحالة فريسة لأخطاء نفسية ، فهو يغالى في تقدير أمله ، ويرخص تقدير نفسه ، وتكبر في نظره نفوس محسوديه ، فيراهم أعظم مما هم عليه في حقيقتهم ، ويرى آمالهم قريبة المنال منهم ، وينشأ عندئذ حسده لم واضطغانه عليهم .

ولقد ألم الغزالي بكل ذلك في إسهاب ، وعلى أسلوبه الخاص في « إحياء علوم الدين »^(١) . ففي الكتاب الخامس من ربيع المهلكات (الجزء الثالث من الإحياء) خصص نحو أربعين صفحة للكلام عن أمور ثلاثة ربط بينها ربطاً نفسياً وخلقياً ، هي الغضب والحقد والحسد . وفي العبارة التالية ما يدل على بصر هذا الشيخ الجليل ، وعلى سبقه العلمي في الموضوع الخطير الذي يعالجه ، يقول : « اعلم أن الغضب إذا لزم كظمه لعجز عن التشفى في الحال رجح إلى الباطن واحتقن فيه فصار حقداً . ومعنى الحقد أن يلزم قلبه استئفاله والبغضة له والنفار عنه ، وأن يدوم ذلك ويبقى . وقد قال صلى الله عليه وسلم : « المؤمن ليس بحقود » . فالحقد

(١) طبعة دار إحياء الكتب العربية .

ثمرة الغضب ، والحقد يثمر ثمانية أمور : الأول الحسد ، وهو أن يحملك الحقد على أن تتمنى زوال النعمة عنه ، فتغتم بنعمة إن أصابها ، وتسر بمصيبة إن نزلت به . . . الثاني أن تزيد على إضمار الحسد في الباطن ، فتشمت بما أصابه من البلاء . الثالث أن تهجره وتصارمه وتتقطع عنه ، وإن طلبك وأقبل عليك . الرابع — وهو دونه — أن تعرض عنه استصغاراً له . الخامس أن تتكلم فيه بما لا يحل من كذب وغيبة وإفشاء سر وهتك ستر وغيره . السادس أن تحاكيه استهزاء به وخنزيرة منه . السابع إيدأؤه بالضرب وما يؤلم بدنه . الثامن أن تمنعه حقه من قضاء دين أو صلة رحم أو رد مظلمة . . » (ج ٣ ص ١٧٧) .

والحقيقة أن الأمور السبعة التي ذكرها الغزالي بعد الأمر الأول ، وهو الحسد ، ليست إلا صوراً وتعبيرات عن الحسد ، مما يسميه الجاحظ « علامات الحسد » .

وحين ينتقل الغزالي إلى الكلام عن الحسد يقول :

« اعلم أن الحسد أيضاً من نتائج الحقد ، والحقد من نتائج الغضب ، فهو فرع فرعه ، والغضب أصل أصله ، ثم إن للحسد من الفروع النميمة ما لا يكاد يحصى » (ج ٣ ص ١٨٣) .

وكعادته في تأييد آرائه الأخلاقية بالآثار الإسلامية ، يستشهد بعدد من الأحاديث النبوية مثل قوله عليه الصلاة والسلام : « الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب » ، وكقول الغزالي : (قال صلى الله عليه وسلم في النهي عن الحسد وأسبابه وثمراته : « لا تحاسدوا ولا تقاطعوا ولا تباغضوا ولا تدابروا ، وكونوا عباد الله إخواناً . ») (ج ٣ ص ١٨٣) ولو شاء لوقف هنا وقفة يبين لنا فيها أسباب الحسد وثمراته كما ذكرت في صدر هذا الحديث ، ولكن يظهر أنه اكتفى بما سبق شرحه .

ويشير الغزالي إلى ما سبق أن قدمناه من أن في طبيعة الإنسان أن يشعر بتفوق غيره ، مما ينشأ عنه شعور الحسد أو صنوه ، باقتباس الأحاديث الشريفة الآتية : « ثلاثة لا ينجو منهم أحد ، وقل من ينجو منهم : الظن ، والطيرة ، والحسد . » - « كاد الفقر أن يكون كفراً ، وكاد الحسد أن يغلب القدر . » - « إن لنعم الله أعداء ، فقليل : ومن هم ؟ قال : الذين يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله . » (ج ٣ ص ١٨٣ - ١٨٤) .

وقبل أن ينتقل الغزالي إلى تفصيل القول في الحسد ، يقتبس من كلام الحكماء ما يعبر عن رأيه في طبيعة الحسد : « وقال بعض الحكماء : الحسد جرح لا يبرأ ، وحسب الحسود ما يلقي . وقال أعرابي : ما رأيت ظالماً أشبه بمظلوم من حاسد : إنه يرى النعمة عليك نقمة عليه . » ولو شاء الغزالي في هذا الموضع لاقتبس قول المتنبي وهو يعبر عن أصدق نظرية في الحسد :

إني - وإن لمت حاسداً - فما أنكر أني عقوبة لهم :
وكيف لا يحسد امرؤ علم له على كل هامة قدم ؟

وينتقل الغزالي بعد ذلك إلى الكلام على القدر المشترك بين الحسد والغبطة فيقول :

« اعلم أنه لا حسد إلا على نعمة ، فإذا أنعم الله على أخيك بنعمة فلك فيها حالتان : إحداهما أن تكره تلك النعمة ، وتحب زوالها ، وهذه الحالة تسمى حسداً ؛ فالحسد حده : كراهة النعمة وحب زوالها عن المنعم عليه . الحالة الثانية أن لانب زوالها ، ولا تكره وجودها ودوامها ، ولكن تشتهي لنفسك مثلها ؛ وهذه تسمى غبطة ، وقد تختص باسم المنافسة ، وقد تسمى المنافسة حسداً ، والحسد منافسة ، ويوضع أحد اللفظين موضع الآخر ؛ ولا حجر في الأساى بعد فهم المعانى . وقد قال صلى الله عليه

وسلم : « إن المؤمن يغبط ، والمنافق يحسد . » فأما الأول فهو حرام بكل حال ، إلا نعمة أصابها فاجر أو كافر وهو يستعين بها على تهيج الفتنة ، وإفساد ذات البين ، وإيذاء الخلق ، فلا يضرك كراحتك لها ، ومحبتك لزوالها ، فإنك لا تحب زوالها من حيث هي نعمة ، بل من حيث هي آلة الفساد (ج ٣ ص ١٨٦) .

ثم يهتم بالمنافسة بمعنى الغبطة ، وفي إطار تفكيره الديني في أن الحلال واجب أو مندوب أو مباح يقسمها أقساماً ثلاثة : « وأما المنافسة فليست بحرام ، بل هي إما واجبة وإما مندوبة ، وإما مباحة . » (ج ٣ ص ١٨٦) وقبل أن ينتقل للتمثيل لهذه الحالات الثلاث يقرر أنه « قد يستعمل لفظ الحسد بدل المنافسة ، والمنافسة بدل الحسد . » وذلك لأنه سيواجه في بعض ما يستشهد به عبارات فيها المشاكلة البلاغية وهي « ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته » ، كقوله عليه الصلاة والسلام : « لا حسد إلا في اثنتين : رجل آتاه الله مالا فسلطه علىهلكته في الحق ، ورجل آتاه الله علماً فهو يعمل به ويعلمه الناس . »

ويمثل للمنافسة الواجبة بقوله : « إن كانت النعمة نعمة دينية واجبة كالإيمان والصلاة والزكاة فهذه المنافسة واجبة ، وهو أن يجب أن يكون مثله ، لأنه إذا لم يكن يجب ذلك فيكون راضياً بالمعصية ، وذلك حرام . » (ص ١٨٧) .

ويمثل للمنافسة المندوبة بقوله : « وإن كانت النعمة من الفضائل كالإنفاق الأموال في المكارم والصدقات فالمنافسة فيها مندوب إليها . » (ص ١٨٧) . ويشرح المنافسة المباحة دون تمثيل لها بقوله : « وإن كانت نعمة يتنعم بها على وجه مباح فالمنافسة فيها مباحة » (ص ١٨٧) .

ثم يلائم الغزالي بين الدين والفلسفة والتصوف في تعليل رائع إذ يقول :

« وكل ذلك يرجع إلى إرادة مساواته والحق به في
 النعمة ، وليس فيها كراهة النعمة ، وكان تحت هذه النعمة
 أمران : أحدهما راحة المنعم عليه ، والآخر ظهور نقصان غيره
 وتخلفه عنه ، وهو يكره أحد الوجهين ، وهو تخلف نفسه ،
 ويحب مساواته له ؛ ولا حرج على من يكره تخلف نفسه
 ونقصانها في المباحات . نعم ذلك ينقص من الفضائل ، ويناقض
 الزهد والتوكل والرضا ، ويحجب عن المقامات الرفيعة ، ولكنه
 لا يوجب العصيان . وههنا دقيقة غامضة : وهو أنه إذا أيس من
 أن ينال تلك النعمة ، وهو يكره تخلفه ونقصانه فلا محالة يحب
 زوال النقصان ، وإنما يزول نقصانه إما بأن ينال مثل ذلك ، أو بأن
 تزول نعمة المحسود ؛ فإذا انسدت أحد الطريقين فيكاد القلب
 لا ينفك عن شهوة الطريق الآخر ، حتى إذا زالت النعمة عن
 المحسود كان ذلك أشقى عنده من دوامها ، إذ بزوالها يزول
 تخلفه وتقدم غيره . وهذا يكاد لا ينفك القلب عنه . فإن كان
 بحيث لو ألقى الأمر إليه ورد إلى اختياره لسعى في إزالة النعمة
 عنه ، فهو حسود حسداً مذموماً ، وإن كان تدعه التقوى عن إزالة
 ذلك فيعفى عما يجده في طبعه من الارتياح إلى زوال النعمة عن
 محسوده مهما كان كارهاً لذلك من نفسه بعقله ودينه . ولعله
 المعنى بقوله صلى الله عليه وسلم : (ثلاث لا ينفك المؤمن عنهن :
 الحسد والظن والطيرة) ثم قال : (وله منهن مخرج : إذا حسدت
 فلا تبغ) أي إن وجدت في قلبك شيئاً فلا تعمل به . »
 (ص ١٨٧ - ١٨٨) .

وهنا نلاحظ دقة الغزالي في تكييف هذا الشعور والحكم عليه :

١- فهو أولاً يربط المسئولية بالنية التي هي مناط التشريع الديني ،
والحكم الأخلاقي .

٢- ثم هو يعترف بالواقع الذي لا يصح أن يتجاهله المفكر الاجتماعي ،
أو التشريع الديني ، أو الفيلسوف الأخلاقي ، في أن المرء بطبيعته يكره
التخلف عن غيره ، وأن له أن يكره هذا التخلف .

٣- وهو يعترف بالحركة النفسية التي يمكن أن تنفص في أحد طريقين ،
أحدهما مشروع والآخر غير مشروع ، إذا سد أمامها الطريق المشروع ،
تنزع إلى سلوك السبيل غير المشروع .

٤- ومع اعترافه بالمنافسة المباحة ، يسمو صوفياً ، فيراها تناقض الزهد
والتوكل والرضا ، وتوجب عن المقامات الرفيعة .

٥- وفي ورع رائع ، وفقه فلسفي دقيق ، يفصل بين الحركة العقلية
الدينية في النظر ، والحركة الشعورية الوجدانية : فليس على المرء حرج إذا
شعر شعوراً وجدانياً بأمر فيه مؤاخذه ، ما دام يستنكره بعقله ودينه. والحق
أن هذا من أسامي درجات الجهاد النفسي الذي نخوض معركته في ظروف
حقيقة من حياتنا .

ويختتم بحثه في هذا الصدد بتأكيد ما استنتجناه إذ يقول :

«وبعيد أن يكون الإنسان مريداً للحاق بأخيه في النعمة ،
فيعجز عنها ، ثم ينفك عن ميل إلى زوال النعمة ، إذ يجد لا محالة
ترجيحاً له على دوامها . فهذا الخد من المنافسة يزاحم الحسد
الحرام ، فينبغي أن يحتاط فيه ، فإنه موضع الخطر . وما من
إنسان إلا وهو يرى فوق نفسه جماعة من معارفه وأقرانه يحب
مساواتهم ، ويكاد ينجر ذلك إلى الحسد المحظور ، إن لم يكن

قوى الإيمان ، رزين التقوى . ومهما كان محرکه خوف التفاوت ،
وظهور نقصانه عن غيره ، جره ذلك إلى الحسد المذموم ، وإلى
ميل الطبع إلى زوال النعمة عن أخيه حتى ينزل هو إلى مساواته ،
إذ لم يقدر هو أن يرتقى إلى مساواته بإدراك النعمة . وذلك
لا وخصه فيه أصلاً ، بل هو حرام ، سواء كان في مقاصد الدين
أو مقاصد الدنيا ، ولكن يعفى عنه في ذلك ما لم يعمل به — إن
شاء الله تعالى — وتكون كراهته لذلك من نفسه كفارة له . «
(ص ١٨٨) .

ولقد تبدو هذه الفقرة الأخيرة مناقضة لما سبق ، أو تراجعاً عنه ، أو
متضاربة مع نفسها ، ولكن الذى يبدو لى هو أنه بعد تحليله الدقيق السابق
كأنه شعر بأنه فتح باب المنافسة بما يفسح للحسد مدخلاً فيها ، فأراد أن يقيم
على هذا الباب حراساً ، فشدّد النكير على الحدود المشتركة بين المنافسة
والحسد ، ثم انتهى مع ذلك إلى ما اعتبره أعظم احتياط في التعبير حين قال :
« ولكن يعفى عنه في ذلك ما لم يعمل به — إن شاء الله تعالى — وتكون كراهته
لذلك من نفسه كفارة له » .

•

أسباب الحسد :

يعرض الغزالي بعد ذلك إلى ثلاث نواح هامة في الحسد : هي أسبابه ،
وشيوعه بين الأقارب والأصدقاء ، وعلاجه .

فأما أسبابه فيرجعها إلى سبعة :

١ — العداوة والبغضاء ، لأن العداوة تولد الغضب ، والغضب يشمر
الحقد ، والحقد يفضي إلى الحسد .

٢ — التعزّز ، وهو أن يثقل على المرء أن يترفع عليه غيره ، فإذا أصاب
بعض أمثاله ولاية أو علماً أو مالا خاف أن يتكبر عليه ، وهو لا يطيق
تكبره ، وليس من غرضه أن يتكبر ، بل غرضه أن يدفع كبره .

٣- الكبر ، وهو أن يكون في طبع المرء أن يتكبر على غيره ويستصغره
ويستخذه ، ويتوقع منه الانقياد له ، فإذا نال نعمة خاف ألا يحتمل تكبره
ويرفع عن الانقياد له ، أو ربما يتشوف إلى مساواته .

٤- التعجب ويفسره بأمثلة مما ذكره القرآن الكريم عن الأمم السالفة
إذ قالوا : « ما أنتم إلا بشر مثلنا » وقالوا : « أنؤمن لبشر مثلنا . فتعجبوا من
أن يفوز برتبة الرسالة والوحى والقرب من الله تعالى بشر مثلهم ، فحسدوهم ،
وأحبوا زوال النبوة عنهم ، جزعاً أن يفضل عليهم من هو مثلهم في الخلقة .
والحقيقة أن هذا السبب هو السبب الثاني لا يختلف عنه في أصل نشأته النفسية .

٥- الخوف من فوت المقاصد ، وذلك يختص بمزاحمين على مقصود
واحد ، فإن كل واحد يحسد صاحبه في كل نعمة عوناً له في الانفراد
بمقصوده . كتحاسد الإخوة في التزام على نيل المنزلة في قلب الأبوين ،
وتحاسد التلميذ لأستاذ واحد على نيل المرتبة من قلب الأستاذ ، وتحاسد
ندماء الملك وخواصه . وهذا هو ما يسمى الآن « المنافسة المهنية » .

٦- حب الرياسة وطلب الجاه ، كالرجل الذى يريد أن يكون عديم
النظير في فن من الفنون ، فإنه لو سمع بنظير له في أقصى العالم لساءه ذلك
وأحب موته أو زوال النعمة عنه التى بها يشاركه في المنزلة ، من شجاعة أو
علم أو عبادة أو صناعة أو جمال أو ثروة .

٧- خبث النفس وشحها بالخير لعباد الله تعالى . وهذا أبشع الأسباب
لأنه ناتج عن الجبلة لا عن سبب عارض ، ومعالجته أشد من معالجة الأسباب
السابقة لأنها عارضة .

ومن الملاحظات التحليلية للغزالي هنا أنه يرى أنه قد تجتمع بعض هذه
الأسباب أو أكثرها أو جميعها في شخص واحد ، وأكثر المحاسدات تجتمع
فيها جملة من هذه الأسباب ، ولما يتجرد سبب واحد منها .

السبب في كثرة الحسد بين الأمثال والأقربان والإخوة وبنى العم والأقارب :

ومن أدق ما قدمه الغزالي في تحليل هذا المرض النفسي ، ما كتبه عن سبب شيوع الحسد بين الأهل والأصحاب . فيقول :

« اعلم أن الحسد إنما يكثر بين قوم تكثر بينهم الأسباب التي ذكرناها ، وإنما يقوى بين قوم تجتمع جملة من هذه الأسباب فيهم وتظاهرها ، إذ الشخص الواحد يجوز أن يحسد لأنه قد يمنع عن قبول التكبر ، ولأنه يتكبر ، ولأنه عدو لغير ذلك من الأسباب . وهذه الأسباب إنما تكثر بين أقوام تجمعهم روابط يجتمعون بسببها في مجالس المحادثات ، ويتواردون على الأغراض ، فإذا خالف واحد منهم صاحبه في غرض من الأغراض نفر طبعه وأبغضه . . . إذ لا رابطة بين شخصين في بلدين متنايتين ، فلا يكون بينهما محاسدة . . . ولذلك ترى العالم يحسد العالم دون العابد ، والعابد يحسد العابد دون العالم ، والتاجر يحسد التاجر ، بل الإسكاف يحسد الإسكاف ولا يحسد النزاز إلا لسبب آخر سوى الاجتماع في الحرفة . ويحسد الرجل أخاه وابن عمه أكثر مما يحسد الأجانب . . . فأصل هذه المحاسدات العداوة ، وأصل العداوة النزاحم بينهما على غرض واحد ، والغرض الواحد لا يجمع متباعدين بل متناسبين ، فلذلك يكثر الحسد بينهما . » (ص ١٩٠ - ١٩١) .

ويستدرك بعض الحالات النادرة فيقول :

« نعم ، من اشتد حرصه على الجاه وأحب الصيت في جميع أطراف العالم بما هو فيه فإنه يحسد كل من هو في العالم ممن يساهمه في الخصلة التي يتفاخر بها . » (ص ١٩١) .

وينتهي الغزالي إلى أن أهم أسباب التحاسد هو التوارد على مقصود يضيق عن الوفاء بجميع المتطلعين إليه :

« ولهذا لا ترى الناس يتحاسدون على النظر إلى زينة السماء ، ويتحاسدون على رؤية البساتين التي هي جزء يسير من جملة الأرض ، وكل الأرض لا وزن لها بالإضافة إلى السماء ، ولكن السماء لسعة الأقطار وافية بجميع الأبصار ، فلم يكن فيها تراحم ولا تحاسد أصلاً . فعليك إن كنت بصيراً ، وعلى نفسك مشفقاً ، أن تطلب نعمة لا زحمة فيها ، ولذة لا كدر لها ، ولا يوجد ذلك في الدنيا إلا في معرفة الله عز وجل ، ومعرفة صفاته وأفعاله وعجائب ملكوت السموات والأرض » (ص ١٩٢) .

وهنا نراه قد انتهى صوفياً . ولعل ابن المقفع كان أقرب في علاج هذا المرض إلى المجتمع العادي حين يقول :

« ليكون مما تصرف به الأذى والعذاب عن نفسك ألا تكون حسوداً . واعلم أن الحسد خلق لثيم ، ومن لؤمه أنه موكل بالأذى فالأذى من الأقارب والأكفاء والمعارف والخلطاء والإخوان . فليكن ما تعامل به الحسد أن تعلم أن خير ما تكون حين تكون مع من هو خير منك ، وأن غنا حسناً لك أن يكون عشرينك وخليطك أفضل منك في العلم ، فتقتبس من علمه ، وأفضل منك في القوة ، فيدفع عنك بقوته ، وأفضل منك في المال فتفيد من ماله ، وأفضل منك في الجاه ، فتصيب حاجتك بجاهه ، وأفضل منك في الدين فتزداد صلاحاً بصلاحه . » (الأدب الكبير ص ٨٩ — ٩٠ طبعة مدرسة محمد علي الصناعية) .

هنا يعترف ابن المقفع بما يعترف به الغزالي من الشعور الطبيعي بحب المساواة بين الأقران ، ولكن ابن المقفع يتلمس لهذا الشعور تنقيساً عملياً يقوى

عليه أكثر الناس ، في حين أن علاج الغزالي لا يقوى عليه إلا ذوو النفوس الصافية المتصوفة المجاهدة . وهو يؤيد ذلك في الفصل الطويل الذي عقده عن « بيان الدواء الذي ينفي مرض الحسد عن القلب » إذ يقول :

« اعلم أن الحسد من الأمراض العظيمة للقاوب ، ولا تداوى أمراض القلوب إلا بالعلم والعمل ، والعلم النافع لمرض الحسد هو أن تعرف تحقيقاً أن الحسد ضرر عليك في الدنيا والدين ، وأنه لا ضرر فيه على المحسود في الدنيا والدين ، بل ينتفع به فيهما . » (ص ١٩٢) .

« فهذه هي الأدوية العلمية ، فهما تفكر الإنسان فيها بلذهن صاف ، وقلب حاضر ، انطفأت نار الحسد من قلبه ، وعلم أنه مهلك نفسه ومفرح عدوه ، ومسخط ربه ، ومنغص عيشه . وأما العمل النافع فيه فهو أن يحكم الحسد ، فكل ما يتقاضاه الحسد من قول وفعل فينبغي أن يكلف نفسه تقيضه ، فإن بعته الحسد على القدر في محسوده كلف لسانه المدح له والثناء عليه ، وإن حملة على التكبر عليه ألزم نفسه التواضع له والاعتذار إليه ، وإن بعته على كف الإنعام عليه ألزم نفسه الزيادة في الإنعام عليه . فهما فعل ذلك عن تكلف وعرفه المحسود طاب قلبه وأحبه ، ومهما ظهر حبه عاد الحاسد فأحبه ، وتولد من ذلك الموافقة التي تقطع مادة الحسد . . . » (ص ١٩٤ - ١٩٥) .

والغزالي في هذا العلاج وفي مذهبه في العقوبة ، إذ يعاقب الرذيلة بنقيضها

« وإن رأى الرعونة والكبر وعزة النفس غالبية عليه فيأمره أن يخرج إلى الأسواق للكدية والسؤال ، فإن عزة النفس والرياسة لا تنكسر إلا بالذل ، ولا ذل أعظم من ذل السؤال . . . » وإن رأى الغالب عليه النظافة في البدن والثياب ، ورأى قلبه مائلاً إلى

ذلك فرحاً به ، ملتفتاً إليه ، استخدمه في تعهد بين الماء وتنظيفه ،
وملازمة المطبخ ومواضع الدخان . . . (ج ٣ ص ٦٠) .

وبعد فإن تقديرنا للغزالي وللحق يدعونا إلى الاعتراف بحقيقتين هامتين :
إحداهما أن كثيراً مما جاء في كلام الغزالي عن الحسد قد سبق إليه
الملاحظ في رسالته عن الحسد التي يقول فيها :

« . . . الحسد ، ما هو ، ومن أين هو ، وما دلائله وأفعاله ،
وكيف تفرقت أموره وأحواله ، وبم يعرف ظاهره ومكتومه ،
ولم صار في العلماء أكثر منه في الجهلاء ، ولم كثر في الأقرباء
وقل منه في البعداء ، وكيف دب في الصالحين أكثر منه في الفاسقين ،
وكيف خص به الجيران ، من جميع الأوطان ؟ »

« الحسد ... داء يهلك الجسد ، ويفسد الأود ، علاجه عسر ،
وصاحبه ضجر ، وهو باب غامض ، وأمر متعذر ، فما ظهر
منه فلا يداوى ، وما بطن منه فداويه في عناء . . . »

« فتنه تتولد العداوة ، وهو سبب كل قطيعة ، ومنتج كل
وحشة ، ومفرق كل جماعة ، وقاطع كل رحم بين الأقرباء ،
ومحدث التفرق بين القرناء ، وملقح الشر بين الخلطاء . يمكن في
الصدور كمن النار في الحجر . ولو لم يدخل — رحمة الله —
على الحاسد بعد تراكم الهموم على قلبه ، واستمكان الحزن في
جوفه ، وكثرة مضضيه ، ووسواس ضميره ، وتغيص عمره ،
وكدر نفسه ، ونكد لذاته معاشه ، إلا استصغاره لنعمة الله
تعالى عنده ، وخطئه على سيده بما أفاده الله عبيه ، وتمنييه عليه
أن يرجع في هبته إياه ، وألا يرزق أحدا سواه ، لكان عند
ذوى العقول مرحوماً ، وكان عندهم في القياس مظلوماً . وقد
قال بعض الأعراب : ما رأيت ظالماً أشبه مظلوماً من الحاسد ،
نفْس دائم ، وقلب هائم ، وحزن لازم . . . »

« فن شأن الحاسد ، إن كان المحسود غنياً ، توبيخه على المال ، وقال جمعه حرام ، ومنعه أئام ، وآتب عليه محاييج أقاربه ، وتكهم له خصماء ، وأعانهم في الباطن ، وحمل المحسود على قطيعتهم في الظاهر ، وقال له : كفروا . معروفاً ، وأظهروا في الناس ذمك ، فليس أمثالهم يوصلون ، فإنهم لا يشكرون . وإن وجد له خصماً أعانه عليه ظلماً . فإن كان ممن يعاشره فاستشاره خسه ، أو تفضل عليه بمعروف كفره ، أو دعاه إلى نصر خذله ، أو حضر ملحه ذمه ، وإن سئل عنه همزه ، أو كانت عنده شهادة كتمها ، وإن كانت منه إليه زلة عظمها . . . وإن كان المحسود عالماً قال : مبتدع ، ولرأيه متبع ، حاطب ليل ، ومتبع نيل . . . وما لقيت حاسداً قط إلا تبين لك مكتومه بتغير لونه ، وتخويص عينه ، وإخفاء سلامه ، والإعراض عنك ، والإقبال على غيرك ، والاستئصال لحديثك ، والخلاف لرأيك . . . »

« وربما نتج الحسدُ الكبرَ فيبلغ صاحبه في المقت غايته . . . وقال مالك بن دينار : تقبل شهادة القراء في كل شيء إلا بعضهم على بعض . . . ولو ملكك عقوبة الحاسد لم أعاقبه بأكثر مما أعاقبه الله به ، بإلزامه الهموم قلبه ، وتسليطها عليه . . . وهو الكلب الكلب ، والنمر الحرب ، والسم القشب ، والفحل القطم ، والسيل العرم . »

« والغل ينتج الحسد ، وهو رضيعه ، وخصن من أخصانه ، وعون من أعوانه ، وشعبة من شعبه ، وفعل من أفعاله ، وحدث من أحداثه . . . وإن تغير اسمه فإنه صفة من صفاته ، ونبت من نباته ، ونعت من نعوته . . . »

ثانياً : يجب أن نعرف بأن معالجة الغزالي لموضوع الحسد تختلف عن معالجة الجاحظ اختلافاً كبيراً ، يظهر في أمرين أساسيين : أحدهما أنه سلك مسلكاً علمياً مرضياً في عرض موضوعه ، في حين أن الجاحظ كعادته (وليس في ذلك انتقاص لفضله) كتب كتابة أدبية مستطردة ، لم يبدأ فيها بمقدمات تنتهي به إلى نتائج ، وإنما سطر كل ما خطر بباله عن الحسد ، مليئاً سليقته وطريقته في السجع والازدواج والترادف والاستطراد . ولم يأبه أحياناً بأن يرد السبب في سياق النتيجة ، أو أن تأتي النتيجة في موضع السبب ، فهو يذكر كلا من العداوة والكبر على أنهما من نتائج الحسد ، في حين أن الغزالي يعدهما من أسبابه .

والأمر الآخر أن الغزالي أضاف إضافات دقيقة ذات قيمة علمية ، كما يتضح في تحليلاته للنفس البشرية ، وبيان أعراض هذا المرض ، وفي إشاراته الرائعة إلى ما نسميه اليوم الرغبات المكبوتة وانحسارها إلى العقل الباطن وأثر ذلك في الحسد .

يقول الغزالي في مقدمة كتاب « الإحياء » :

« ولقد صنف الناس في بعض هذه المعاني كتباً ، ولكن يتميز هذا الكتاب عنها بخمسة أمور : الأول حل ما عقده ، وكشف ما أجملوه . الثاني ترتيب ما بددوه ، ونظم ما فرقوه . الثالث إيجاز ما طولوه ، وضبط ما قرروه . الرابع حذف ما كرروه وإنابات ما حرروه . الخامس تحقيق أمور غامضة اعتاصت على الأفهام لم يتعرض لها في الكتب أصلاً . »

*

ولو أردنا إثبات هذه القضية في موضوع الحسد وحده ، لوجدناها صائقة في هذه الأمور الخمسة .

وبعد فعدرة إلى الغزالي فيما اختصرت ، ومعدرة إليكم فيما أطلت .

— ٢٩

الأساتذ عبد الكريم العثمان

وَطَائِفُ النَّفْسِ عَنِ الْغَمِّ زَالِي

وَمَا نَفْسُ النَّفْسِ عَنِ الْغَزَالِي

حين يتناول الباحث هذا الجانب أى « النفس » عند الغزالي تصادفه صعوبات متعددة أهمها :

١ - تنوع موارد الثقافة عند هذا المفكر الكبير واختلاطها ، ونزعة التوفيق والمرونة العقلية التي كان يتميز بها والتي كانت تدفعه إلى محاولة توحيد هذه العناصر وعرضها على المقاييس التي يملكها ليخرج منها بالحدود الوسطى ما أمكن له ذلك .

٢ - أن الغزالي ، كما هو الشأن بالنسبة لأى مفكر كبير ، كان هدفاً لأن تدس عليه الكتب والرسائل ، لذلك كان هنالك شك في عدد كبير من تأليفه من بينها كتاب « معارج القدس في مدارج معرفة النفس » وهو من أكبر الكتب التي يتحدث فيها عن النفس ، ولذلك لم تأخذ منه إلا ما يتفق مع كتب الغزالي الأخرى .

٣ - أن الغزالي في نظريته عن النفس ، يبدو عند الكثيرين مقلداً لفلاسفة اليونان ومن سبقه من فلاسفة الإسلام .

وفي هذه المناسبة ، حينما نعرض لظاهرة التأثير والتأثر الفكرى في الثقافة الإسلامية ، أحب ألا ننسى بعض الأمور منها :

١ - وحدة الفكر البشرى في كثير من المواضيع الميتافيزيقية كالأصل والمصير والمثل العليا ، ولا عجب إذا اتخذ الإنسان في كل مكان طرقاً متشابهة في التفكير في هذه الأمور .

ب - وحدة الفكر الدينى فيما يتعلق بالديانات وخاصة السماوية، وهذه ما يؤكد عليه القرآن دائماً إذ يقول : « قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى وما أوتى النبيون من ربهم » . كما يقول : « آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه ، والمؤمنون ، كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا » .

فالأديان السماوية واحدة في أصولها ومنابعها، فكلها تصدر عن الله وعن طريق الوحي . وقد أراد الله لكل رسالة أن تكون مكاملة للآخرى .

وقد شهد العالم من الرسل العدد الكبير قبل محمد وعيسى وموسى عليهم الصلاة والسلام، ولا شك أن الأفكار التي تكلموا بها قد تركت أثرها في الضمير الإنسانى، فلا عجب إذا وجدنا اتفاقاً بين آراء مفكرى الإسلام وفلاسفة المسلمين خاصة وبين النصرانية أو اليهودية أو بعض النحل الأخرى التي يظن أن أصحابها لم يكونوا بعيدين عن التأثير الدينى السماوى ، ولا يصح أن ننظر إلى هذا الأمر من زاوية ضيقة « مؤثر ومتأثر » وإنما نؤخذ هذه الأمور بالرحابة الفكرية الدينية الواسعة .

ج - أمر آخر يتعلق بهذا المعنى هو أنه إذا وجدنا اتفاقاً كبيراً بين الغزالي وبين الأفلاطونية الحديثة حين نتكلم عن النفس، فإنه يجب ألا ننسى صلة هذه الفلسفة بالمصادر التطرفية وتأثير هذه الأخيرة عليها .

د - كما أن من المعلوم أن كل صاحب فكرة أو عقيدة، وخاصة إذا كان موضوع الاعتقاد ميتافيزيقياً ، يحاول أن يستفيد من الآراء التي تتفق مع عقيدته في دعم ما يعتقد . فلا عجب إذا رأينا الغزالي

يقترّب من أفلاطون في خلود النفس وصلتها العرضية بالجسم ،
ويأخذ برأى أرسطو في وحدة النفس معارضاً أفلاطون وهكذا .

•

وقبل أن ننتقل إلى بحث موضوعنا لا بد من الإشارة إلى أن الغزالي قد أدخل على دراسة النفس ووظائفها الشيء الكثير من التعديل وسلك سلوكاً جديداً يختلف عن سلوك من سبقه وذلك حين أهتم بالجانب العملي من الحياة النفسية ، وهذا ما يلاحظ بصورة خاصة في كتابه الإحياء وبقية كتب المرحلة الأخيرة من حياته ، فهو في هذه الكتب باحث سيكولوجي جديد يستشف أغوار النفس الإنسانية بمعنى يشبه ما يفعله علم النفس الحديث حين يدرس الظواهر النفسية ، وقد استطاع أن يجمع عدداً كبيراً من الملاحظات المتعلقة بالنفس والتجارب الشخصية التي حصلت له أو للآخرين ، كما فصل القول في العواطف والانفعالات وحللها تحليلاً عميقاً، وهذا أمر أهمل أكثر من سبقه ، وعنى بالسلوك الفردي والاجتماعي فخرج بحثه عن أن يكون مجرد نقل لأفكار نظرية قالها فلاسفة اليونان ومن سائرهم من فلاسفة الإسلام .

•

..

ولندرس الآن وظائف النفس عند الغزالي مبتدئين بتحديد بعض الألفاظ التي كان يستعملها في الدلالة على الظواهر النفسية وهي العقل والقلب والنفس والروح .

•

للغزالي في معراج السالكين نص طريف يشرح فيه حقيقة الإنسان فيقول :
« وإذا فهمت هذا القدر وساعدت عليه وأنست لقوله عليه السلام : إن الله خلق آدم على صورته ، وفهمت أن معنى ذلك .

خَلَقَهُ خَلْقَةً عَلَى شِبْهِ الْعَالَمِ فَاعْلَمْ أَنَّ الْإِنْسَانَ عِبَارَةٌ عَنْ حَيَوَانَ
 نَاطِقٍ مَائِتٍ مُنْتَصِبٍ الْقَامَةَ ضَحَاكٍ فَهَذَا أَحَدٌ يَتَنَاوَلُ نَفْسَهُ وَجِسْمَهُ
 لِحُضُورَةِ الْفَصْلِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْأَشْخَاصِ الْحَيَةِ وَلَا فَقُولْنَا حَيَوَانَ
 نَاطِقٍ يَتَنَاوَلُ نَفْسَهُ فَقَطْ .

ثُمَّ إِنَّ هَذَا الْحَيَوَانَ النَّاطِقَ ، أَعْنَى الْإِنْسَانَ ، تَنْقَسِمُ جَمَلَتُهُ فِي التَّقْسِيمِ
 إِلَى ثَلَاثَةِ أَشْيَاءٍ نَفْسٌ وَرُوحٌ وَجِسْمٌ . فَالْجِسْمُ هُوَ الْمُؤْتَلَفُ مِنَ الْمَوَادِّ
 وَالْعُنَاصِرِ الْحَامِلَةِ لِرُوحِهِ وَنَفْسِهِ ، وَهُوَ الشَّكْلُ الْمُنْتَصِبُ ذُو الْوُجْهِ
 وَالْيَدَيْنِ وَالرَّجْلَيْنِ الضَّحَاكِ . وَأَمَّا الرُّوحُ فَهُوَ الْجَارِي فِي الْعُرُوقِ
 الضُّوَارِبِ وَالشَّرَايِينِ . وَأَمَّا النَّفْسُ فَهُوَ الْجَوْهَرُ الْقَائِمُ بِنَفْسِهِ
 الَّذِي لَيْسَ هُوَ فِي مَوْضِعٍ وَلَا يَحِلُّ شَيْئاً وَسَتَشِيعُ الْكَلَامُ عَلَيْهِ بِمَقْدَارِ
 مَا يَحْتَمِلُهُ الْمَوْضِعُ ، فَتَتَكَلَّمُ عَلَى الْجِسْمِ بِمَقْدَارِ مَا يَرُشِدُ إِلَى الْغَرَضِ
 وَيَكُونُ مَعِيناً لِمَا عَسَى أَنْ نَذْكُرَهُ مِنْ أَمْرِ النَّفْسِ فَقُولُ ، قَالَ
 تَعَالَى : « وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ » . وَقَالَ : « فَإِذَا
 سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي » فَأَخْبَرَ تَعَالَى عَنْ ثَلَاثَةِ أُمُورٍ
 جِسْمِهِ وَرُوحِهِ وَنَفْسِهِ ، وَحَقِيقَةُ الرُّوحِ الْحَرَارَةُ الْغَرِيزِيَّةُ الْمُنْبَعِثَةُ
 فِي الْأَعْصَابِ وَالْعَضَلَاتِ وَهِيَ مَوْجُودَةٌ لِلْبَهِيمَةِ وَبِهَا حَيَاتُهَا
 وَالْفَصْلُ بَيْنَ الْآدَمِيِّ وَالْبَهِيمَةِ هِيَ النَّفْسُ الَّتِي أَضَافَهَا اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهِ
 فِي قَوْلِهِ « وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي » .

فَلَوْ كَانَتْ هَذِهِ النَّفْسُ لِلْآدَمِيِّ دُونَ الرُّوحِ الْمَخْلُوقَةِ لِلْبَهِيمَةِ
 لَقَصُرَ عَنْ أَفْعَالِ الْبَهِيمَةِ فِي الْأَكْلِ وَالْجَمَاعِ وَالتَّصَرُّفِ ، وَلَوْ أَنَّ
 الْبَهِيمَةَ أُعْطِيَتِ النَّفْسَ الَّتِي أُعْطِيَهَا الْإِنْسَانُ لَكَانَتْ عَاقِلَةً مَكْلُوفَةً
 فَخَرَجَ مِنَ الْجُمْلَةِ أَنَّ لِلْإِنْسَانَ رُوحاً وَنَفْساً وَجِسْماً وَلِلْبَهِيمَةِ جِسْماً
 وَرُوحاً لَا غَيْرَ . (١)

(١) مراجع السالكين : مجموعة فرائد اللآلئ ؛ ص ١٣ - ١٤ .

ويقول في هذا الصدد أيضاً :

« إذا شئت أن تعرف نفسك فاعلم أنك مركب من شيئين الأول هو هذا القلب ، والثاني يسمى النفس والروح »^(١).

وهكذا فإن التعبير عن الجزء العلوى من الإنسان عند الغزالي يأخذ ألفاظاً متعددة لذلك كان لا بد لمن يريد البحث في أى موضوع من مواضيع النفس عند الغزالي من أن يعرض لمفهوم هذه الألفاظ عنده وهذه الحاجة تبدو ملحة حين يكون الموضوع هو وظائف النفس ذلك لأنه يستعمل هذه الألفاظ أحياناً ، وكأنه يستعمل ألفاظاً مترادفة ، بينما يبدو أحياناً أخرى وكأنه يميز بين لفظ وآخر .

وقبل أن نعرض لهذه الألفاظ عند الغزالي نعرض لها في اللغة العربية . وفي القرآن الكريم .

فأما بالنسبة للنفس فإنها تعنى عند العرب الروح ، والعند « تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك » ، وحقيقة الشيء ، وعينه^(٢) . ويقال نفس الإنسان وغيره من الحيوان هى التى إذا فقدتها خرج عن كونه حياً « كل نفس ذائقة الموت »^(٣).

وهكذا فالعرب تضع النفس موضع الروح والروح موضع النفس فيقولون خرجت نفسه وفاضت روحه وخرجت روحه منه ، إما لأنهما شيء واحد ، أو لأنهما شيئان متصلان لا يقوم أحدهما إلا بالآخر ، وكذلك يسمون الجسد نفساً لأنه محل النفس^(٤).

-
- (١) كيمياء السعادة مع مجموعة ص ٥٠٥ .
 - (٢) القاموس المحيط للفيروز آبادى .
 - (٣) أمالى السيد المرتضى ج ٢ ص ٦ .
 - (٤) على الطنطاوى ، الرسالة سنة ١٩٣٥ عدد ٨٥ .

وقد استعملت كلمة النفس في القرآن مفردة أو بالجمع مضافة إلى مذكر أو مؤنث ٣٦٥ مرة ، وكانت استعمالها تارة بمعنى الإنسان أو بمعنى الأصل والحياة وذات الشيء كما ورد فيه ثلاث تسميات لها .

أولاً : النفس الأماراة بالسوء « وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء » .

ثانياً : النفس اللوامة « ولا أقسم بالنفس اللوامة »

ثالثاً : النفس المطمئنة « يأتينا النفس المطمئنة » .

أما الروح فإن العرب يقصدون بها عدة معان : ما به حياة الأنفس ، القرآن ، الوحي ، جبريل ، عيسى ، النفخ ، أمر النبوة ، حكم الله تعالى ، سيم الريح^(١) .

وقد وردت الروح في القرآن في ٢١ موضعاً وكانت أهم دلالاتها :

أولاً : روح القدس « وآتينا عيسى بن مريم البينات وأيدناه بروح القدس » .

ثانياً : روح من الله « وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه » .

ثالثاً : جبريل « نزل به الروح الأمين على قلبك » .

رابعاً : من أمر الله « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي » .

خامساً : مضافة إلى الله « فأرسلنا إليها روحنا » ، « فنفخنا فيه من روحنا » .

والملاحظ أن الروح في القرآن يستعمل غالباً بمعنى الأمر المتصل بالله .

أما القلب فإن العرب يقصدون به الفؤاد والعقل ومحض كل شيء ، كما يقصد بالفؤاد التحرق والتوقد ومنه الفؤاد للقلب لتوقده وقيل الفؤاد غشاء القلب .

(١) القاموس المحيط ج ٢ ص ٢٥٥ .

وقد وردت كلمة القلب في القرآن في ١٣٢ موضعاً ، كما وردت كلمة الفؤاد في ١٦ موضعاً ومن أهم الاستعمالات للفظ القلب في القرآن .

— أنه محل التنزيل « نزل به الروح الأمين على قلبك » .

— محل الهداية والإيمان والفقه :

« إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » ،

« إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان » ،

« لهم قلوب لا يفقهون بها » .

— محل العواطف المختلفة ؛ الرعب والرحمة والرأفة والقسوة :

« سألقى في قلوب الذين كفروا الرعب » ،

« وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة » ،

« وإذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة »

« ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة » .

والقلب إذاً يشير دائماً إلى أعماق الأفكار الحقيقية وأشدّها باطنية، وبتعبير آخر أعماق أغوار طبيعة الإنسان المدركة، إذ أن القلب يتردد في القرآن والحديث للدلالة على المعرفة واستعمال القلب بدلا من العقل في هذا المجال يشير إلى خاصة أساسية في التفكير الإسلامي ووجهة نظره إلى المعرفة والحقيقة .

كما استعمل القلب والفؤاد بمعنى القلب الذي في الصدر:

« فلأنها لا تعمي الأبصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور » ،

« قل هو الذي أنشأكم وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة »

فاستعمالات الفؤاد كاستعمالات القلب .

والعقل يراد به العلم بصفات الأشياء ، أو بخير الخيرين وشر الشرين أو مطلق الأمور، أو هو القوة التي تميز بين القبيح والحسن، وهو نور روحاني به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية؛ وابتداء وجوده عند اجتئان الولد ثم لا يزال ينمو إلى أن يكمل البلوغ .

وفي القرآن لم ترد كلمة العقل مفردة كاسم وإنما ورد فعل العقل بتصاريفه المختلفة وهو دائماً يدل على الفهم^(١) :
 « يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه » ،
 « وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير » .

*

أما عند الغزالي فإن هنالك أمراً مشتركاً بين هذه الألفاظ جميعاً هو تلك اللطيفة التي هي من عالم الأمر « فالإنسان من عالم الخلق من جانب ومن عالم الأمر من جانب »^(٢).

ويطلق لفظ النفس بمعنيين على الأغلب :

أما المعنى الأول فإنه مشترك بينه وبين الحيوان ويراد به المعنى الجامع للصفات المذمومة وهي القوى الحيوانية المضادة للقوى العقلية وهو المقصود عند إطلاق الصوفية فيقال أفضل الجهاد أن تجاهد نفسك، وإليه الإشارة بقول نبينا عليه السلام « أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك »^(٣).

وأما المعنى الثاني فإنه يقصد فيه اللطيفة التي هي الإنسان بالحقيقة فيطلق ويراد به حقيقة الآدمي وذاته^(٤) والنفس بهذا المعنى جوهر رוחي ينزل من عالم الملكوت وهو محل المعقولات^(٥). والنفس بالمعنى الثاني أوصاف مختلفة فهي تارة نفس مطمئنة وتارة لوامة وتارة أمارة بالسوء يقول في الإحياء :
 « اللطيفة التي ذكرناها هي الإنسان بالحقيقة وهي نفس الإنسان وذاته ولكنها توصف بأوصاف مختلفة بحسب اختلاف أحوالها فإذا استكننت تحت الأمر وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات سميت النفس المطمئنة، قال الله تعالى في مثالها :

(١) كيمياء السعادة ص ٥٠٦ .

(٢) الإحياء ج ٣ ص ٤ وحديث « أعدى عدوك » فيه أحد الوضاعين .

(٣) المرجع السابق ص ٤

(٤) معارج القلس ص ١٢ .

« يأتيتها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية »
والنفس بالمعنى الأول التى يشارك بها مع الحيوان لا يتصور
رجوعها إلى الله فإنها مبعدة عن الله وهى من حزب الشيطان .
وإذا لم يتم سكونها ولكنها صارت مدافعة للنفس الشهوانية
ومعترضة عليها سميت النفس اللوامة لأنها تلوم صاحبها عند
تقصيره فى عبادة مولاه قال تعالى « ولا أقسم بالنفس اللوامة .
ولأن تركت الاعتراض وأذعنت لمقتضى الشهوات ودواعى
الشيطان سميت النفس الأمارة بالسوء . » (١)

كما أنه يطلق لفظ الروح على معنيين مشابهيْن لمعنى النفس أولهما الروح
الحيوانى :

« وهو جسم لطيف كأنه سراج مشعل والحياة هو السراج
والدم دهنه والحسن والحركة نوره والشهوة حرارته والغضب
دكانه والقوة الطالبة للغذاء والساكنة فى الكبد خاضعه وحارسه
ووكيله وهذا الروح يوجد عند جميع الحيوانات لأنه مشترك
بين البهائم وسائر الحيوانات والإنسان ، هو جسم وآثاره أعراض
وهذا الروح لا يهتدى إلى العلم ولا يعرف طريق المصنوع ولا حق
الصانع وإنما هو خادم أسير يموت بموت البدن . . . فإذا فارق
الروح الحيوانى البدن تعطلت أحوال القوى الحيوانية فيسكن
المتحرك فيقال لذلك السكون موت . » (٢)

والروح بهذا المعنى بخار لطيف :

« يصعد من منبع القلب ويتصاعد إلى الدماغ بواسطة العروق
ومن الدماغ يسرى بواسطة العروق أيضاً إلى جميع البدن فيعمل فى

(١) الإحياء ج ٣ ص ٤ .

(٢) منهاج العارفين ص ١٧١ .

كل موضع بحسب مزاجه واستعداده عملاً وهو مركب الحياة . . .
وكيفية تأثيره في البدن ككيفية تنوير السراج أجزاء البيت » (١)
وأما الروح بالمعنى الثاني فإنه محل خطاب البارئ وتكليف الشارع وهو
زائد عند الإنسان لا يوجد عند الحيوان وذلك المعنى ليس بعرض ولا جسم
ولا قديم

« هو النفس الناطقة والروح اللطيفة وهذا الروح ليس
بجسم ولا عرض بل هو جوهر ثابت دائم لا يقبل الفساد
ولا يضمحل ولا يفنى ولا يموت بل يفارق البدن وينتظر العودة
إليه يوم القيامة كما ورد به الشرع وهذا الروح يتولد منه
صلاح البدن وفساده والروح الحيواني وجميع القوى كلها من
جنوده . . . وليس البدن مكان الروح ولا محل القلب بل البدن
آلة الروح » (٢).

والروح بهذا المعنى إذاً جزء من القدرة الإلهية وهو من عالم الأمر (٣) وكما
أنه سمي هذه الروح نفساً ناطقة فإنه يسميها قلباً ، يقول في الكيمياء :
« إن الروح الذي سميناه قلباً هو محل معرفة الله تعالى ليس
بجسم ولا عرض بل هو من جنس الملائكة » .

كما يقول في الإحياء :

« هو اللطيفة المدركة من الإنسان وهو الذي شرحناه في أحد
معاني القلب وهو الذي أراده الله تعالى بقوله « قل الروح من
أمر ربى » .

(١) معارج القدس ص ١٤ .

(٢) الكيمياء ص ٥٠٧ .

(٣) الإحياء ج ٣ ص ٣ .

ويقصد الغزالي بالقلب معنيين متشابهين أحدهما اللحم الصنوبري والشكل المودع في جوف الإنسان من جانب اليسار وقد عرف ذلك بالتشريح وهو مركب الدم الأسود ومنبع البخار الذي هو مركب الروح الطبي الحيواني وهذا يكون لجميع الحيوانات وليس بخاص للإنسان وهو الذي يفنى بالموت جميع الخواص بسببه. (١)

وأما المعنى الثاني فهو :

« الروح الإنساني المتحمل لأمانة الله المتحلى بالمعرفة المركز فيه العلم بالفطرة الناطق بالتوحيد بقوله « بلى » فهو أصل الآدى ونهاية الكائنات في عالم المعاد قال تعالى : « قل الروح من أمر ربي » . (٢)

وهذا القلب بهذا المعنى من عالم الغيب وهو غريب عن عالمنا والقطعة اللحمية وكل أعضاء الجسد عساكره وهو الملك (٣).

وأما العقل فإن الإنسان يتميز به عن سائر البهائم وهو عنده على أربعة أنواع :

١ - العقل بالغريزة أو الهبولاني ؛ وهو الذي يفارق به الإنسان سائر البهائم وقد استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية وهو الذي أراده الحارث بن أسد المحاسبي حيث قال في حد العقل : إنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية وكأنه نور يقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء (٤).

(١) الكيمياء ص ٥٠٥ .

(٢) الإحياء ج ١ ص ٧٥ .

(٣) الإحياء ج ١ ص ٧٦ .

(٤) الإحياء ج ١ ص ٧٦ .

٢ - العقل الممكن وهو :

« العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد . »^(١)

٣ - العقل بالفعل وهو « العلوم التي تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال »^(٢)

٤ - العقل المستفاد ويكون حين يعقل العقل فعلاً ويعقل أنه يعقل .

وقد يريد بالعقل النفس الإنسانية^(٣) كما قد يريد به صفة النفس وهو بالنسبة إلى النفس كالبصر بالنسبة إلى العين .^(٤)

ويظهر لنا من استعراض هذه التعريفات أن الغزالي يستعملها في معنيين : أحدهما شريف لأنه من عالم الأمر ، والثاني أقل شرفاً لاتصاله بعالم الخلق . والفساد ولاشتراك الإنسان به مع باقي البهائم . وحين يستعمل هذا اللفظ بالنسبة للإنسان يقصد به معنى واحداً هو اللطيفة التي تحدث عنها ، ويصرح بذلك فيقول :

« ونحن حين أطلقنا في هذا الكتاب - المعارج - لفظ النفس والقلب والعقل فنريد به النفس الإنسانية التي هي محل المعقولات »^(٥)

(١) الإحياء ج ١ ص ٧٦ .

(٢) معارج القدس ص ١٥ .

(٣) معارج القدس ص ١٥ .

(٤) معارج القدس ص ١٥ .

(٥) معارج القدس ص ١٦ .

مصادر معرفة النفس عند الغزالي

وأهم المصادر التي استفاد منها الغزالي في موضوع النفس ثلاثة : القرآن والحديث ، والمصدر الصوفي ، والثقافة الفلسفية .

القرآن والحديث

غالباً ما يدعم الغزالي رأيه بهما وقد يقيس بعض الأمور على القرآن مع شيء من التكلف أحياناً ، ويبدو هذا حين يشرح مراتب العقل فيقول : « واعلم أن الله تعالى ذكر هذه المراتب في آية واحدة فقال : « الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاج كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم . » فالمشكاة للعقل الهولاني ، فكما أن المشكاة مستعدة لأن يوضع فيها النور فكذلك النفس بالفطرة مستعدة لأن يفيض عليها نور العقل ثم إذا قويت أدنى قوة وحصلت لها مبادئ المعقولات فهي الزجاجاة فلان بلغت درجة تتمكن من تحصيل المعقولات بالفكرة الصائبة فهي الشجرة ذات أفنان . فكذلك الفكرة ذات فنون فلان كانت أقوى وبلغت درجة الملكة فلان حصل لها المعقولات بالحدس فهي الزيت فلان كانت أقوى من ذلك فيكاد زيتها يضيء فلان حصل له المعقولات كأنه يشاهدها ويطلعها فهو المصباح ثم إذا حصلت له المعقولات فهو نور على نور مستفادة من سبب هذه الأنوار بالنسبة إليه كالسراج بالنسبة

إلى نار عظيمة طبقت الأرض فتلك النار هي العقل الفعال المفيض
على الأنفس البشرية» (١).

المصدر الصوفي

لئن كان أثر هذا المصدر أوضح في المرحلة الأخيرة من حياته لأنه
أطمأن تماماً إلى السلوك الصوفي إلا أن كتاباته في أول حياته لا تخلو من هذا
الأثر بسبب بيئته التي عاش فيها ، وأكثر ما تأثر الغزالي من المحاسبي
(المتوفى سنة ٢٤٣ هـ) وأبي طالب المكي (٣٨٨ هـ) والقشيري
(٤٦٥ هـ) .

ولقد أكد بتأثير هؤلاء على فكرة النفوس الثلاثة: المطمئنة، واللوامة، والأماراة
بالسوء التي استقاها الصوفية من القرآن وزادوا عليها من الموارد الثقافية المختلفة
التي تأثروا بها . يقول القشيري في الرسالة: « نفس الشيء لغة وجوده، وعند
القوم ليس المراد من إطلاق النفس الموجود ولا القلب الموضوع وإنما أرادوا
بالنفس ما كان معلولاً من أوصاف العبد ومذموماً من أخلاقه وأفعاله ويحتمل
أن تكون النفس لطيفة مودعة في هذا القلب هي محل الأخلاق المعلولة كما
أن الروح لطيفة في هذا القلب هي محل الأخلاق المحمودة وتكون الجملة
مسخرة بعضها لبعض والجميع لإنسان واحد وكون الروح والنفس من الأجسام
اللطيفة في الصورة ككون الملائكة والشياطين بصفة اللطافة » (٢).

ولا شك أن الغزالي قد استفاد من ابن سينا إلى حد كبير في رأيه عن
وظائف النفس .

وتنقسم القوى المحركة عند الغزالي كما رأينا إلى باعثة وفاعلة؛ أي مباشرة
للحركة وهي القوة التي تنبعث في الأعصاب والعضلات ومن شأنها أن تنشج

(١) معارج القدس ص ٥٨ - ٥٩ .

(٢) الرسالة للقشيري ٥٧ - ٥٨ .

العضلات فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة في الأعصاب إلى نحو جهة المبدأ أو ترخيها فتصير الأعصاب والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ وهذه خادمة للحركة الباعثة .

والمراد بالباعثة القوة النزوعية الشوقية التي تبعث على الحركة مهما حصل في الخيال صورة شيء مطلوب أو مهروب عنه فتحمل القوة المباشرة للحركة على التحريك ولهذا الباعثة شعبتان شعبة شهوانية وهي تبعث على تحريك يقرب من الأشياء التي يعتقد أنها صاحبها ضرورة أو نافعة طلباً للذة، والأخرى تسمى غضبية وهي قوة تبعث على تحريك يدفع به الشيء الذي يعتقد فيه أنه ضار أو مفسد طلباً للغلبة^(١).

ولابن سينا كلام يقترب من هذا الكلام كثيراً في كتاب النجاة . ولا شك أن القوة المحركة على أنها باعثة تتعلق إلى حد كبير بالقوة الشهوانية والغضبية التي يقول بها ابن مسكويه أيضاً إذ لا نفس عنده بالإضافة إلى القوة المفكرة قوة شهوانية بهيمية آلتها في البدن الكبد، وقوة غضبية سبعة آلتها من البدن القلب؛ فيكون بالقوة الشهوانية طلب الغذاء والشوق إلى الملاذ، كما يكون بالقوة الغضبية النجدة والإقدام والشوق إلى التسلط وارتفاع وضروب الكرامات^(٢).

ولا يخلو الأمر من تأثير أرسطى على فلاسفة الإسلام في هذا المجال، فلا أرسطو في كتاب النفس كلام في هذا المعنى^(٣) كما يبدو التشابه مع أفلاطون في إطلاق التسميات الثلاث الشهوانية والغضبية والناطقة، وإن كان أفلاطون يعتبر النفس ثلاثة ويعتبرها الغزالي قوى للنفس أو وظائف تقوم بها، كما أن نظرية أفلاطون في هبوط النفس من عالم أعلى إلى عالم الحس والشهوة والغضب فيها شبه مع نظرية الغزالي إلى النفس الناطقة وعلاقتها مع الشهوية والغضبية والآخر الأخلاقي

(١) ميزان العمل ص ٢٤ .

(٢) تجارب الأمم ، لابن مسكويه .

(٣) النفس أرسطو - ترجمة الأهواني ص ٥٠ .

لهذه العلاقة . والغزالي يتطلب من وظائف النفس الباعثة الشهوية والغضبية أن تقوم بأعمالها باعتدال لأن لكل منهما منفعة ومضرة ، فأما منفعة الشهوية فلأن وظيفتها إذا أدت على وجهها الصحيح فهي المبلغة للسعادة وجوار رب العزة ولو ارتفعت لما أمكن الوصول للآخرة لأن الوصول إليها يكون بالحياة الدنيا . وهي لا تتم إلا بحفظ البدن ، ولا يحفظ البدن إلا بإعادة ما يتحلل منه عن طريق الغذاء ولا غذاء إلا بالشهوة^(١) . أما مضرة الشهوية فلأنها تصرف عن طريق الآخرة^(٢) . ومضرة الغضبية لأن من نتائجها الحقد والحسد وكثير من أخلاق السوء وإذا اعتدلت يحصل أكثر مكارم الأخلاق من الكرم والنجدة وكبر النفس^(٣) .

ويذكرنا هذا البيان بشرح ابن مسكويه لحركة النفس البهيمية والغضبية إذ يقول : « ومتى كانت حركة النفس البهيمية معتدلة منقادة بالنفس العاقلة غير متأية عليها فيما تسقطه لها ولا منهكة في اتباع هواه حدث عنها فضيلة العفة وتبعها فضيلة السخاء ، ومتى كانت حركة النفس الغضبية معتدلة تطيع النفس العاقلة فيما تسقطه لها فلا تهيج في غير حينها ولا تحمي أكثر مما ينبغي لها . حدثت منها فضيلة الحلم وتبعها فضيلة الشجاعة^(٤) » .

أما وظائف الإدراك عند الغزالي فإنها تنوع بحسب أنواع المدركات الثلاثة : المحسوسة والمتخيلة والمعقولة ، ويقسمها إلى قسمين كبيرين :

- ١ - المدركة من الظاهر : وهي الخواص الخمس .
- ٢ - المدركة من الباطن : ووظائفها على الشكل التالي :
- أ - ما يدرك ولا يحفظ : إدراك الصبورة من المحسوس ، ويسمى : « الحس المشترك » ، وإدراك المعنى ، ويسمى : « الوهم » .

(١) معارج القدس ص ٨٥ .

(٢) معارج القدس ص ٨٤ .

(٣) معارج القدس ص ٨٨ .

(٤) تهذيب الأخلاق ، لابن مسكويه ص ٤ .

بـ ما يحفظ ولا يعقل : حفظ الصور «الخيال» ، وحفظ المعنى «الذاكرة» .

جـ ما يدرك ويتصرف : المتخيلة عند الحيوان ، والمفكرة عند الإنسان (١) .

يضاف إلى هذه الوظائف التي يشارك فيها الإنسان مع الحيوان وظيفة النفس الناطقة التي تتمثل بالقوة النظرية العاقلة وأول ما يخلق في الإنسان حاسة اللمس فيدرك بها أجناس الموجودات كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة وغيرها . واللمس قاصر عن الألوان والأصوات قطعاً بل هي كالمعدوم في حق اللمس .

ثم يخلق له البصر فيدرك به الألوان والأشكال وهو أوسع عوالم المحسوسات .

ثم يفتح له السمع فيسمع الأصوات والنفثات ثم يخلق له الذوق كذلك إلى أن يجاوز عالم المحسوسات فيخلق فيه التمييز وهو قريب من سبع منين وهو طور آخر من أطوار وجوده فيدرك أموراً زائدة على عالم المحسوسات لا يوجد منها شيء في عالم الحس (٢) .

والغزالي في ترتيب الحواس يسير فيها من البسيط إلى المركب كما يلاحظ من النص السابق .

أما وظائف الإدراك الباطن فلأنها تشمل كما رأينا الحس المشترك وحافظته والوهم وحافظته والمتخيلة أو المفكرة .

الحس المشترك والخيال : يعرف الغزالي الحس المشترك بأنه :

« حاسة منها تنتشر تلك الحواس وإليها يرجع أثرها وفيها يجتمع وكأنها جامع لها إذ لو لم يكن لنا ما يجتمع فيه البياض والصوت

(١) معارج القدس ص ٤٦ .

(٢) المقتد من الضلال ص ٧٤ .

لما كنا نعلم أن ذلك الأبيض هو ذات المغنى الذى سمعنا صوته فإن
الجمع بين اللون والصوت ليس للعين ولا للأذن» (١).

وظيفته : لما كان الإحساس المجرد لا يوجد إلا نادراً فى حياة الإنسان
الواعى إذ أنه ليس أكثر من تنبه أو انطباع حسى نتيجة لاتصال موضوع
الحس وجهاز الحس فقد انتبه أرسطو إلى ضرورة وجود الحس المشترك ليم
الإدراك الحسى وبهذا أخذ فلاسفة المسلمين ومنهم الغزالى وبذلك يكون هذا
الإدراك ظاهرة حية مليئة بالمعنى تصلنا بالعالم الخارجى بواسطة الاستجابة
من إحساسين أو أكثر لشيء واحد أو أشياء متعددة مع استعمال الخبرات
السابقة فتصبح عملية الإدراك معقدة وليست ببساطة الإحساس .

يقول الغزالى فى هذا المعنى :

« أما إثبات الحس المشترك فهو : إنك تبصر القطر النازل خطأً
مستقيماً والنقطة الدائرة بسرعة خطأً مستديراً كله على سبيل
المشاهدة لا على سبيل التخيل ولو كان المدرك هو البصر لكان
يرى القطر كما هو عليه والنقطة كما هى عليها فإنه لا يدرك إلا
القابل النازل وذلك ليس بخط فعلنا أن ثمة قوة أخرى ارتسم فيها
هيئة ما رأى أولاً وقبل أن تمحى تلك الهيئة لحقتها أخرى وأخرى
فراها خطأً مستقيماً أو خطأً مستديراً والدليل عليه أنه لو أديرت
النقطة لا بسرعة لرثيت نقطاً متفرقة فعندك إذاً قوة قبل البصر
إليها يودى البصر ما يشاهده وعندها تجتمع الحسوسات فتدركها» (٢)
وبدون الحس المشترك لا ندعى أننا أدركنا صور الأشياء إذ لا تكون
النفس مدركة إلا بهذه القوة» (٣).

(١) مقاصد الفلاسفة ص ٢٨٥ .

(٢) معارج القدس ص ٤٧ .

(٣) معارج القدس ص ٤٨ .

ويقف الإدراك الحسى عند حد الإدراك فقط دون الاحتفاظ بصور الأشياء التى أدركها وإنما يكون الارتسام والحفظ لقوة أخرى^(١). وهذه القوة هى التى تسمى بالخيال .

ويعرف الغزالي هذه الوظيفة بأنها التى تبقى فيها صور الأشياء المحسوسة بعد غيبتها فإن صور المرئى تبقى فى الخيال بعد تغميض العين فتلك القوة التى فيها انطبعت صورة المرئى تسمى خيالية وتسمى حساً مشتركاً إذ يبقى فيه أثر مدركات الحواس كلها^(٢) والملاحظ هنا أن الغزالي يفصل بين الحافظة التى للصورة والحافظة التى للمعاني فالأولى هى الخيال والثانية هى الذاكرة .

أما وظيفة الخيال عند الغزالي فهى الحفظ كما رأينا :
« والشئ يحفظ الشئ لا بالقوة التى بها يقبل فإن الماء يقبل ولا يحفظ والشمع يقبل برطوبته ويحفظ بيبوسته بخلاف الماء »^(٣) .
ويمثل الخيال الحاكم الذى تجتمع لديه مثل المحسوسات وتيهى له بذلك أن يتعرف ويدرك لأننا :

« إذا رأينا شيئاً وغبنا عنه أو غاب عنا بقيت صورته فينا كأننا نشاهدها ونراها فهى تحفظ مثل المحسوسات بعد غيبتها . وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا الطعم لغير صاحب هذا اللون وأن لصاحب هذا اللون هذا الطعم ، فإن الفاضى بهذين الحكيم لا يمكنه القضاء ما لم يحضره المقضى عليهما . »^(٤)

وكما أن للخيال صلة بالحس فإن له صلة بالتفكير والعقل وقد يغلب عليه الحس أو يغلب عليه العقل .

(١) معارج القدس ص ٤٨ .

(٢) ميزان العمل ص ٢٤ .

(٣) التفات ص ٢٤٤ .

(٤) معارج القدس ص ٤٧ .

« فإن غلب على الخيال جانب الحس شبه كل معقول
بمحسوس ، وإن غلب عليه العقل شبه كل محسوس بمعقول . »^(١)

*

الوهم والذاكرة :

كما أن صور الأشياء تحفظ وتذكر فإن الوهم والذاكرة يقومان بإدراك المعاني وحفظها، والفرق بين إدراك المعنى والصورة أن إدراك الصورة يسبق فيه الإدراك الظاهري ثم تذكره النفس الناطقة، أما المعنى فتذكره النفس دون حاجة إلى إدراكه من الحس أولاً مثل إدراك الشاة معنى المضاد في الذئب وهو المعنى الموجب لخوفها وهربها عنه من غير أن يدرك الحس ذلك ألبته . ويعرف الوهم أنه القوة التي تذكر من المحسوس ما ليس بمحسوس كما تذكر الشاة عداوة الذئب وليس ذلك بالعين بل بقوة أخرى وهي للبهائم مثل العقل للإنسان وإن كان الخيال لا يستطيع أن يدرك المعاني المجردة عن الواحق فإن الوهم هو الذي يؤدي هذه المهمة^(٢). إلا أن الوهم مع ذلك يبقى قاصراً على إدراك المعاني الجزئية دون الكلية فهو لا يدرك عداوة كلية ولا محبة كلية بل يدرك عداوة جزئية ومحبة جزئية بأن يعلم أن هذا الذئب عدو مهروب منه وأن هذا الولد صديق عطوف عليه .^(٣)

وإدراك الوهم يوجد عند الحيوانات ناطقها وغير ناطقها غير أن لها في الإنسان أحكاماً خاصة من جعلتها أن تمنع وجود أشياء لا تتخيل ولا ترسم في الخيال مثل الجواهر العقلية التي لا تكون في حيز ومكان، ومنها موافقة المبرهن على تسليم المقدمات ثم مخالفته في النتيجة .^(٤)

(١) معارج القدس ص ٨٣ .

(٢) مقاصد الفلاسفة ص ٢٨٥ ..

(٣) معارج القدس ص ٦٢ .

(٤) معارج القدس ص ٤٩ .

ولا بد من حافظة للمعاني والذاكرة هي التي تقوم بهذه المهمة إذ أنها :
« عبارة عما يحفظ هذه المعاني التي أدركتها الوهمية فهي خزانة
المعاني كما أن المتصور الحافظة للصور المنطبعة في الحس المشترك
خزانة للصور » .

ونلاحظ أن الغزالي يعتبر التذكر كملكة خاصة مستقلة بينما نعلم الآن أن
التذكر ليس إلا وظيفة من الوظائف التي يقوم بها الكائن الحي للمحافظة على
البقاء .

*

المتخيلة أو المفكرة :

ولئن كان العمل الذي تقوم به الوظائف النفسية حتى الآن عملاً إدراكياً
وحفظياً فإن الخيلة أو المفكرة عند الإنسان تؤدي مهمة التصرف فتستطيع
بواسطتها « أن تفصل وتركب وتزيد وتنقص وتذكر معنى فنلحقه بالصور »^(١).
ويكاد الغزالي يعتبر هذه الوظيفة من وظائف النفس المحركة لا المدركة :
« والأولى أن يذكر في جملة القوى المحركة إذ ليس لها إدراك
شيء إلا بنوع حركة بتفصيل مركب وتركيب مفصل مما هو
حاصل في الخيال ولا يقدر على وضع شيء مستجد ليس هو
موجوداً في الخيال »^(٢).

من هنا نلاحظ :

- ١ - أن الغزالي يميل إلى اعتبار هذه الوظيفة محركة .
- ٢ - أن هذه الوظيفة لا تأتي بشيء جديد .
- ٣ - تختلف المفكرة التي عند الإنسان بأنها تستطيع أن تستوعب الجرد
المطلق .

(١) معارج القدس ص ٤٩ .

(٢) معارج القدس ص ٤٩ .

: والتغير والتفصيل والتركيب كما أنه يحصل للصور فإنه يحصل للمعاني وعملها عند الإنسان له علاقة بالعقل العملي والعقل النظري؛ يقول في المعارج :
« وأما بيان قوة التخيل فلإننا نعلم أننا يمكننا أن ندرك صورة ثم
نفصل ونركب ونزيد ونقص وندرك معنى فلحقه بالصورة
فهذا التصرف لغير ما ذكر من القوى . . . فهذه القوة تعمل تارة
بحسب العقل العملي وتارة بحسب العقل النظري . » (١)

ويستطيع الإنسان أن يتحرر بهذه القوة من الصور القديمة فيقدر على
أن يتخيل فرساً يطير وشخصاً رأسه رأس إنسان وبدنه بدن فرس إلى غير
ذلك من الترتيبات وإن لم يشاهد مثل ذلك وليس هذا اختراع صورة من غير
مثال سابق بل تركيب ما يثبت في الخيال متفرقاً أو ما يتجمع فيه مجموعاً . (٢)
وتشبه هذه الصورة الأسطورة اليونانية التي ابتكرت الكائن المسمى بالسانتور
ذلك الكائن الخرافي الذي له جسم فرس ورأس إنسان وذيل أسد، ويمكن أن
نطلق على هذا التخيل اسم التخيل المبدع .

أما مركز هذه الوظيفة بالنسبة للقوة النظرية والحس والذاكرة فيبينه
قول الغزالي :

« وهذه — المتخيلة — تسمى مفكرة في الإنسان والمفكرة
في الحقيقة هي العقل وإنما هذه آلة في الفكر لا أنها المفكرة فإنه
كما أن ماهيات الأسباب هي التي بها تتحرك العين في الجحر من
جميع الجوانب حتى يتيسر بها الإبصار والتفتيش عن الغوامض
فكذلك ماهيات الأسباب هي التي بها يتأق التفتيش عن المعاني
المودعة في الخزانتين — خزانة الصور وخزانة المعاني — فطبع
هذه القوة الحركة فلا تفر ولا في حالة نوم. فمن طبعها سرعة

(١) معارج القدس ص ٤٩ .

(٢) مقاصد الفلاسفة ص ٢٨٥ .

الانتقال من الشيء إلى ما يناسبه إما بالمشابهة وإما بالمضادة أو بأن كان مقترناً به في الوقوع الاتفاق عند حصوله في الخيال ، ومن طبعها المحاكاة والتمثيل حتى إذا قسم عقلك الشيء إلى أقسام حاكاه بشجرة ذات أغصان وإن رتب شيئاً على درجات حاكاه بالمرابي والسلام وبها يتذكر ما نسي فإنها لا تزال تفتش عن الصور التي في الخيال وتنقل من صورة إلى صورة قربت منها حتى تعثر على الصورة التي منها أدرك المعنى المنسي فيتذكر بواسطتها ما نسيه وتكون نسبة تلك الصور إلى حضور ما يفارقها ويتعلق بها نسبة الحد الأوسط إلى النتيجة إذ بحضوره يستعد لقبول النتيجة^(١).
ويذكرنا هذا الكلام بقوانين التداعي التشابه والتضاد والاقتران .

المصدر الفلسفي

فقد كان الغزالي واسع الاطلاع فتح على فكره جميع النوافذ التي تطل على الموارد الثقافية المعروفة آنذاك ومع أنه كثيراً ما كان يهاجم الفلاسفة حتى أنه ألف فيهم كتابه المشهور: «تهافت الفلاسفة» إلا أنه كان لا يتأخر عن الاستفادة من الفكرة أيا كان الوعاء الذي يحتويها .

فلا غرابة أن نجد متأثراً بأرسطو وابن سينا في تعريفه للنفس ولا غرابة أيضاً أن يأخذ برأيهما في وحدة النفس مخالفاً بذلك أفلاطون ولا بأس أن يتأثر بأرسطو في وظائف النفس وبأفلاطون في طبيعتها وخلودها وصلتها بالنفس .

وظائف النفس : لم يجد الغزالي في حديث الفلاسفة عن القوى النفسية ما يصح أن ينكر في الشرع وقد صرح بذلك في كتابه التهافت فقال :
« وليس شيء مما ذكره مما يجب إنكاره في الشرع فإنها أمور مشاهدة أجرى الله تعالى العادة بها »^(٢).

(١) مقاصد الفلاسفة ص ٢٨٦ - ٢٨٧ .

(٢) التهافت ، طبعة الحلبي ص ٢٤٧ .

ونلاحظ عليه هنا كما يلاحظ على من سبقه من الفلاسفة^(١) :

- ١ - أنه لا يميز بين الوظائف الحيوية والنفسية .
- ٢ - أنه يقول بنظرية القوى النفسية التي ينكرها علم النفس الحديث .
- ٣ - أنه يقسم الحياة النفسية على أساس الانفعال والفاعل والإدراك العقلي .
- ٤ - يميز النفس الحيوانية عن الناطقة ويرتب على ذلك التفرقة بين نوعين من القوى المدركة عند الإنسان : قوى تدرك الجزئيات بتوسط أعضاء الحواس وتتبع النفس الحيوانية لأنها قائمة بجسم ، وقوة تدرك الكلّيات المجردة دون توسط عضو جسم وهي العقل أو النفس الناطقة . والوظائف التي ينسبها علم النفس الحديث للحواس الباطنة ووظائف عقلية لا تتوقف على نفس أو عقل مثار .

وقد استعملنا كلمة الوظيفة أو القوة لأن الغزالي قد يستعمل لفظ الوظيفة وإن لم يكن استعمالها كما يستعمله علم النفس الحديث الذي أنكر نظرية الملكات النفسية منذ أن عرف العلم بأنه يدرس الظواهر النفسية وعرف الظاهرة النفسية بأنها التغير أو الطارئ الذي يطرأ على الإنسان ويمكن ملاحظته . وللنفس الإنسانية حظ مشترك من الوظائف مع الحيوان والنبات ولكنها تزيد عليهما في وظائف أخرى تختص بها دون مشاركة ، فالنبات لا يشترك مع الحيوان والإنسان إلا في الحدود الدنيا من تأمين الحياة وهي الغذاء والنمو والتوالد ويستمر الحيوان مع الإنسان في المشاركة بالقوى المحركة الباعثة والفاعلة^(٢) والمدركة الظاهرة والباطنة .

وأما النفس الإنسانية فلإنها تختص ببعض الوظائف التي ليست للنفس الحيوانية أو النباتية وتنقسم إلى عاملة تدبر البدن ، ونظرية من شأنها إدراك المعقولات المجردة^(٣) .

(١) الإدراك الحسي عند ابن سينا - نجاتي ص ٢٧ .

(٢) ميزان العمل ص ٢٤ .

(٣) التفاهت ص ٢٤٦ .

يقول الغزالي شارحاً هذا المعنى :

ثم نجد الإنسان فيه جميع ما في النبات والحيوان من المعاني ويتميز بإدراك الأشياء الخارجة عن الحس مثل أن الكل أعظم من الجزء فيدرك الجزئيات بالحواس الخمس ويدرك الكليات بالمشاعر العقلية ويشارك الحيوان في الحواس ويفارقه في المشاعر العقلية فإن الإنسان يدرك الكلية من كل جزئى ويجعل ذلك الكلى مقدمة قياس ويستنتج منه نتيجة فلا الإدراك الكلى ينكر ولا المدرك لذلك بمجده (١).

والإنسان من حيث يتغذى وينسل فنبات، ومن حيث يحس ويتحرك فحيوان، ومن حيث صورته وقامته فكالصوره المنقوشة وإنما خاصته التي لأجلها خلق قوة العقل ودرك حقائق الأشياء (٢).

*

الوظائف التي تختص بها النفس الإنسانية :

بالإضافة إلى الوظائف التي يشارك بها الإنسان الحيوان يختص هذا الأخير بقوتين تربطهما بالوظائف السابقة علاقة متينة ووشائج قوية، والسبب في تميز الإنسان في هاتين القوتين أن نفس الإنسان أشرف وأكمل من نفوس النبات والحيوان وذلك له علاقة بمزاج العناصر التي يترتب منها الإنسان فإذا كان هذا المزاج

أحسن وأتم اعتدالا بلغ إلى الغاية التي لا يمكن أن يكون أتم ولا ألطف وأحسن منها مثل نقطة الإنسان التي حصل تفتحها في بدن الإنسان من أغذية هي ألطف من أغذية الحيوان ومن أغذية النبات وبقوى ومعادن أحسن من قواهما ومعادنها فيستعد

(١) معارج القدس ص ١٧ .

(٢) ميزان العمل ص ٣٢ .

لقبول صورة من واهب الصور وهي أحسن الصور وتلك الصورة هي نفس الإنسان»^(١).

والنفس الإنسانية من حيث هي إنسانية قوة عامة وقوة عاملة وقد تسمى كل واحدة منهما عقلا ولكن على سبيل الاسم المشترك إذ العاملة سميت عقلا لكونها خادمة للعامة موثمة لها فيما ترسم، وبالقوة النظرية تستطيع النفس أن تكمل جوهرها كما أنها بالقوة العملية تسوس البدن وتدبره على وجه يفرض إلى الكمال النظرى «إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه»^(٢) .
ويذكرنا هذا بالعقل العمل والنظرى عند كانت .

ويكون للنفس على هذه الصورة نسبتان: نسبة إلى البدن بالوظيفة العامة، ونسبة إلى الملائكة وعالم العقول بالوظيفة النظرية . وهذه النسبة الأخيرة تهيئ لها أن تتصل بالعالم الموكل بالنفوس الإنسانية لإفاضة العلوم عليها^(٣) .
وبذلك يستطيع الإنسان على هذا الوجه أن يصل إلى أسمى مراتب الكمال وهي بنظر الغزالي :

«مرتبة الأنبياء وأهل الكشف من الصوفية الذين يشاهدون حقيقة العالم الروحاني بنور يقذفه الله بصدورهم، والنفس الإنسانية التي تتعرض لهذا النور توحد الأشياء على اختلافها وتسمو بعبوديتها الكاملة على منزلة الثواب والعقاب وتجتاز مقام الصبر والشكر إلى مقام الرضا والحب»^(٤) .

ولا ريب أن هذه القسمة في وظائف النفس الإنسانية قد سبقه إليها ابن سينا ولكن الغزالي يمتاز بربط القوة النظرية بما حصله عن طريق التصوف .

(١) مقاصد الفلاسفة ص ٢٧٨ .

(٢) معارج القدس ص ٥٣ .

(٣) ميزان العمل ص ٢٨ .

(٤) دكتور صليبا ، مجلة العربي كانون ١ سنة ١٩٥٩ .

فأما الوظيفة العاملة فلإنها مبدأ حركة بدن الإنسان إلى الأفعال المعنية المختصة بالفكر والروية^(١). والروية هي التي تميز الإنسان عن الحيوان إذ أن النفس الحيوانية محركة بلا روية بل بنزوع شوق يبعث إما عن الغضب أو الشهوة^(٢).

ويجب أن تسيطر هذه الوظيفة على قوى البدن المختلفة حتى يتمثل الإنسان بالأخلاق والتدبير الصحيح لأن تغلب قوى البدن يورث الأخلاق الرديئة وتغلب القوة العاملة يؤدي بالعكس إلى الفضيلة ، يقول الغزالي :

« وينبغي أن يكون سائر قوى البدن مغموعة مغلوبة دون هذه القوة العملية بحيث لا تنفعل هذه عنها ، وتلك القوى كلها تسكن وتتحرك بحسب تأديب هذه القوة وإشارتها فإن صارت مقهورة حدثت فيها هيئات انقيادية للشهوات تسمى تلك الهيئات أخلاقاً رديئة وإن كانت متسلطة حصلت لها هيئة استيلائية تسمى فضيلة وخلقاً حسناً ولا يبعد أن يجعل الخلق اسماً لما يحصل في سائر الشهوات والقوى من الانقياد والتأديب . »^(٣)

ولابن سينا هذه المناسبة تحليل جيد لعلاقة العمل العملي بالقوى المختلفة ، فهو حين يضاف إلى القوة الحيوانية النزوعية يحدث عنه هيئات انفعالية مثل الحجل والحياء والبكاء والضحك وحين يضاف إلى المتوهمة يستفيد منه الإنسان في التدابير الكائنة الفاسدة وفي استنباط الصناعات المختلفة وحين يضاف إلى العقل النظري يتولد عنه الآراء الذائعة مثل أن الكذب قبيح .^(٤)

والقوة النظرية أسمى وظيفة من وظائف النفس وذلك لجلال المهمة التي تؤديها ومن شأن هذه القوة أن تنطبع « بالصورة الكلية المنجردة عن المادة فإن

(١) ميزان العمل ص ٢٧ .

(٢) أحوال النفس لابن سينا - الأهواي ص ٢٩ .

(٣) ميزان العمل ص ٢٧ .

(٤) النجاة ص ٢٩٧ .

كانت مجردة بذاتها فذاك وإن لم تكن فإنها تصبحها مجردة بتجريدتها إياها،
حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء (١).

وعند ما تقوم بعملية التجريد هذه يتبها لها أن تحصل المعلومات وحقائق
الموجودات بغير اشتغال بأعيانها وأشخاصها فإن النفس قادرة على أن تعلم
حقيقة الإنسانية من غير أن ترى إنساناً كما أنها علمت الملائكة والشياطين
وما احتاجت إلى رؤية أشخاصها (٢) وبذلك تصبح النفس الناطقة التي هي
بمثابة النفس المطمئنة أو القلب (٣) لوح العلوم ومقرها ومجلها وهي تقبل
العلوم كلها من غير مخالفة ولا مزاحمة ولا ملال أو زوال .

•

مراتب القوة النظرية بالنسبة للعلوم :

وهذه الوظيفة تمر بثلاث مراتب :

- ١ - مرتبة العلم بالقوة .
- ٢ - تحصيل المعلومات الضرورية والمقولات الأولى .
- ٣ - تحصيل المعلومات الكسبية بالفعل وفيها مراتب (٤)

فأما المرتبة الأولى التي تسمى بالعقل الهيولي فإنها استعداد مطلق، وتشبه
الهيولي الأولى التي ليست بذاتها ذات صورة وهي موضوعة كل صورة ولكن
لم يخرج منها شيء بالفعل ولا ما به يخرج (٥) ونسبة هذه القوة إلى العلوم
كنسبة حال الطفل إلى الكتابة فإن الطفل فيه قوة للكتابة ولكنها بعيدة من
الفعل فكذلك العلم له (٦).

-
- (١) معارج القلم ص ٥٣ .
 - (٢) الرسالة الدنية ص ١٠ .
 - (٣) الرسالة الدنية ص ١٢ .
 - (٤) الرسالة الدنية ص ٥ .
 - (٥) معارج القلم ص ٥٤ .
 - (٦) ميزان العمل ص ٢٨ .

وأما المرتبة الثانية التي يسميها العقل الممكن أو العقل بالملكة أو العقل بالفعل قياساً إلى المرتبة الأولى فإنها تكون حين تحصل للنفس جملة المعقولات الأولية الضرورية أي البديهيات التي هي من ضرورات العقل لا بالاكْتِسَاب. مثل اعتقادنا أن الكل أعظم من الجزء أو أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية وكالعالم باستحالة المستحيلات وجواز الجائزات الظاهرة. (١) ويكون حال هذه المرتبة بالنسبة للعلوم كحال الصبي المراهق للبلوغ ويكون نمو هذه القوة للصبي بالإضافة إلى الكتابة بعد أن عرف الدواة والقلم والحروف المفردة دون المركبة فإنه لم يكن كذلك في المهد إذ ليس فيه على الكتابة إلا قوة مطلقة بعيدة من الفعل. (٢)

أما المرتبة الثالثة فهي للقوة الكاملة أو القوة بالفعل وتكون حين يحصل للنفس الصورة المعقولة المكتسبة إلى جانب المعقولات الأولية ولكنه لا يطالعها بالفعل بل كأنها مخزونة عنده فتي شاء طالع تلك الصورة بالفعل وعقلها وعقل أنه عقلها ، وعند ذلك يصل إلى مرتبة العقل المستفاد. (٣)

وقياس هذه المرتبة بالعلوم كحال الحاذق بالكتابة إذ يقال له كاتب وإن لم يكن مباشراً للكتابة لأنه قادر عليها (٤) ويمكن أن نضيف هنا مرتبة العقل المستفاد التي ذكرناها آنفاً والتي تكون حين يطالع العقل الصور المعقولة المكتسبة ويعقلها ويعقل أنه يعقلها وإنما يكون ذلك بسبب عقل دائم الفعل هو العقل الفعال. (٥)

ويلاحظ أن الغزالي يأخذ هنا بما أخذ به ابن سينا والفارابي من قبله من حيث تدرج العقول. (٦)

-
- (١) الإحياء ج ٣ ص ٧ .
 - (٢) ميزان العمل ص ٢٨ .
 - (٣) معارج القدس ص ٥٦ .
 - (٤) الإحياء ج ٣ ص ٧ .
 - (٥) معارج القدس ص ٥٦ .
 - (٦) الإشارات - الحكمة المشرقية - ص ١٥٦ .

والمرتبة الثالثة ليست واحدة « ولكن في هذه المرتبة درجات لا تخصى
تختلف بكثرة المعلومات وبقلتها وشرفها وضعفها وبطرق تحصيلها وأنها
تتحصل بالإلهام أو بتعلم واكتساب وأنه سريع الحصول أو بطيء الحصول
وفي هذا العالم تتباين منازل العلماء والحكماء والأنبياء والأولياء^(١).

والطريقان الرئيسيان لتحصيل العلوم هما :

١ - طريقة التعليم الرباني وهو على مرتبتين :

أ - الوحي ويختص به الأنبياء .

ب - الإلهام ويختص به الأولياء والأصفياء .

٢ - الطريق الثاني الاستبصار والاعتبار وهو طريق العلماء ويأتي
بالاستدلال والاكتساب^(٢).

وهذا يذكرنا بطريق المعرفة عند برجسون (الحدس والاستدلال)
في كتابه « الفكر والمتحرك » مقالة المدخل إلى الميتافيزيقا .

والوحي أسمى المراتب وأعلاها درجة ويكون حين تكل ذات النفس
لأنها عند ذلك « يزول عنها دنس الطبيعة ودرن الحرص والأمل وينفصل
نظرها عن شهوات الدنيا . . . والله تعالى بحسب عنايته يقبل على تلك النفس
إقبالاً كلياً وينظر إليها نظراً إلهياً ويتخذ منها لوحاً ومن النفس الكلى قلماً
وينقش فيها جميع علومه ويصير العقل الكلى كالمعلم والنفس القدسية كالمتعلم
فتحصل العلوم لتلك النفس وينقش فيها جميع الصور من غير تعلم وتفكير،
ومصدق هذا قوله تعالى لنبيه « وعلمك ما لم تكن تعلم » فعلم الأنبياء أشرف
من جميع علوم الخلائق لأن محصله عن الله تعالى بلا واسطة أو وسيلة^(٣).

(١) ميزان العمل ص ٣٠ .

(٢) الإحياء ج ٣ ص ١٧ .

(٣) الرسالة الدنية ص ٢٢ .

أما الإلهام أو النفث في الروح فإنه « تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الإنسانية على قدر صفاتها وقبولها وقوة استعدادها والإلهام أثر الوحي فلأن الوحي هو تصريح الأمر الغيبي والإلهام هو تعريضه والعلم الحاصل عن الوحي يسمى علماً نبوياً والذي يحصل عن الإلهام علماً لدنياً^(١) أى يحصل بلا واسطة بين النفس وبين الباري وإنما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ » .

وطريق الوصول إلى هذه المرتبة يأتي بالاتقطاع عن كل شيء والابتهال إلى الله ولا تكون بالتجربة وإنما بالذوق فإن لم تحصل بالذوق لم تحصل بالتعليم .^(٢)

والفرق بين الإلهام والوحي :

١ - أن الوحي يتولد عن إفاضة العقل الكلي وهو أشرف وأكمل وأقرب إلى الله تعالى من النفس الكلية بينما الإلهام يتولد عن إشراق النفس الكلية وهي أعز والطف وأشرف من سائر المخلوقات .^(٣)

٢ - أن باب الوحي يقف بينما باب الإلهام لا ينسد ومدد نور النفس الكلية لا ينقطع لدوام ضرورة النفوس وحاجتها إلى تأكيد وتجديد وتذكير .^(٤) ويشبه هذا الحديث نظرية الفيض الأفلوطنية ومذهب الصدور عند الفارابي ولكن الغزالي يزيد عليه بالشواهد الدينية على الوحي والإلهام فهو يذكر مجموعة من شواهد الشرع على طريق الإلهام .^(٥)

« والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » ، « ومن يتق الله يجعل له مخرجاً » - من الإشكالات والشبه - « ويرزقه من حيث

(١) الرسالة الدنية ص ٢٣ .

(٢) كيمياء السعادة ص ١٨ .

(٣) الرسالة الدنية ص ٢٤ .

(٤) الرسالة الدنية ص ٢٦ .

(٥) الإحياء ج ٣ ص ٢٤ .

لا يحتسب ، « يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً » ،
« وعلمناه من لدنا علماً » مع أن كل علم من لدنه ولكن بعضها
بوسائط تعليم الخلق فلا يسمى ذلك علماً لدنيا بل اللدني الذي
يتفتح في سر القلب من غير سبب مألوف من خارج .

« من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ووفقه فيما يعمل حتى
يستوجب الجنة ، ومن لم يعمل بما يعلم تاه فيما يعلم ولم يوفق فيما
يعمل حتى يستوجب النار » . (١) « اللهم أعطني نوراً وزدني نوراً
واجعل لي في قلبي نوراً وفي قبري نوراً وفي سمعي نوراً
وفي بصري نوراً حتى قال في شعري وفي بشري وفي لحمي
ودمي وعظامي » . (٢)

غير أن الدليل القاطع في نظر الغزالي على صحة طريق الإلهام يتمثل فيه :
١ - عجائب الرويا الصادقة فإنه ينكشف بها الغيب ، وإذا جاز ذلك
في النوم لا يستحيل جوازه في اليقظة إذ لا فرق بينهما إلا في ركود الحواس
أثناء النوم وعدم اشتغالها بالمحسوسات .

٢ - إخبار رسول الله بالغيب وإذا جاز ذلك للنبي جاز لغيره إذ النبي
شخص كوشف بحقائق الأمور وشغل بإصلاح الخلق فلا يستحيل أن يكون
بالوجود شخص مكاشف بالحقائق ولا يشتغل بإصلاح الخلق وهذا لا يسمى
نبياً بل ولياً . (٣)

وما دامت المعرفة يمكن أن تأتي عن طريق الفيض فإننا لن نستغرب حين
نجد ظلالاً لنظرية أفلاطون بأن المعرفة تذكر وأن الأرواح تهبط من عالم
علوي ، فالنفس الناطقة أهل لإشراق النفس الكلية وقبول الصور المعقولة عنها
بقوة طهارتها الأصلية وصفاتها الأولى ولكن يمرض بعضها في هذه الدنيا

(١) ذكره أبو نعيم في الحلية من حديث أنس وضعفه .

(٢) حديث متفق عليه .

(٣) الإحياء ج ٣ ص ٢٤ .

فالصحيحة هي نفوس الأنبياء والمريضة على مراتب، وانقشاع النسيان يختلف عند كل نفس وإنما جهلت لأنها مرضت بصحبة هذا الجسد الكثيف والإقامة في هذا المنزل الكدر والمحل المظلم وأنها لا تطلب بالتعلم لإيجاد العلم المعلوم ولا لإيداع العلم المفقود بل لإعادتها العلم الأصلي الغريزي^(١).

فإذا صحت النفس وعاد الشفاء يزول النسيان
« وترجع النفس إلى معلوماتها فتذكر ما قد نسيت في أيام
المرض فعلمنا أن العلوم ما فنيت وإنما نسيت وفرق بين المحو
والنسيان . »^(٢)

أما طريق الاستبصار الذي يحصل بالاستدلال والاكتساب فإن القلب مستعد عن طريقه لأن يتجلى فيه حقيقة الحق في الأشياء ولكن تحول بينه وبين ذلك حجب خمسة :

- ١ - نقصان ذاته ، كقلب الصبي .
- ٢ -كدورة المعاصي والخبث الذي يتراكم على القلب من الشهوات .
- ٣ - العدول عن جهة الحقيقة المطلوبة .
- ٤ - الانحجاب بالتقليد والاعتقاد السابق .
- ٥ - الجهل بالجهة التي يقع فيها العثور على المطلوب فإن طالب العلم ليس يمكنه أن يحصل العلم بالمجهول إلا بالتذكر للعلوم التي تناسب مطلوبه^(٣) .

والفرق بين طريق العلماء وطريق الأولياء أن الأولين يسعون إلى اكتساب العلوم واجتلابها للقلب بينما يعمل الآخرون في جلاء القلب وتطهيره ليكون محلاً للفيوضات .^(٤)

*

-
- (١) الرسالة الدنية ص ٢٨ .
 - (٢) الرسالة الدنية ص ٢٩ .
 - (٣) الإحياء ج ٣ ص ١٢ .
 - (٤) الإحياء ج ٣ ص ٢١ .

ارتباط قوى النفس بعضها ببعض :

وقوى النفس لا تعمل بمعزل بعضها عن البعض بل تؤدي كل منها وظيفتها في نطاق التكامل الإنساني الروحي والجسدي الذي يضمن للإنسان السعادة، والوظائف متفاوتة الرتبة من حيث كون بعضها يراد بذاته والآخر يراد لغيره. فبعضها مخدوم والآخر خادم. (١) فن استعمل جميع قواه على وجه التوصل بها إلى العلم والعمل فقد تشبه بالملائكة فحقيق أن يلحق بهم وجدير بأن يسمى ملكاً وربانياً، ومن صرف همته إلى اتباع اللذات البدنية يأكل كما تأكل الأنعام فقد نزل إلى أفق البهائم. (٢)

وهكذا يضع الغزالي الإنسان أمام الغاية السامية التي تتوحد قواه على أساسها بشكل يوصل إلى معنى إنساني عظيم .

والعقل بين القوى هو الرئيس المخدوم وأقرب الخدم إليه وزيره وهو العقل العملي أو القوة العاملة لأنه يدبر البدن والبدن آلة النفس ومركبها تفيض بواسطته على الحواس مبادئ العلوم التي يستنبط منها حقائق الأمور (٣) ، ثم العقل العملي يخدمه الوهم ، والوهم يخدمه قوتان قوة بعده وقوة قبله فالقوة التي هي بعده الحافظة لما أدركه والتي قبله هي جميع القوى الحيوانية، ويخدم المفكرة قوتان مختلفتا المأخذ : النزوعية التي تخدم بانبعاث إلى الحركة ، والحافظة للصور التي يخدمها الحس المشترك .

والنزوعية يخدمها الشهوة والغضب، والشهوة والغضب يخدمهما القوة المحركة للعصل . وهنا تنهى القوى الحيوانية ثم تتبعها النباتية أي المولدة والمريية والغاذية ويخدم هذه النفوس الجاذبة والماسكة والماضية والدافعة . (٤)

وهكذا تشترك جميع القوى في القيام بوظائفها على ترتيب ونظام يؤدي إلى تحقيق كيان الإنسان وتمتين علاقته بالعالم العلوي الذي يمت بروحه إليه .

(١) ميزان العمل ص ٣٢ .

(٢) ميزان العمل ص ٣٢ - ٣٣ .

(٣) ميزان العمل ص ٣٣ .

(٤) ميزان العمل ص ٣٤ .

— ٣٠ —

الآنسة هيام النويلاتي

تَجَرَّبَةُ الشَّيْءِ عِنْدَ الْغَزَا إِلَى

تجربة الشك في المعرفة

إذا كان الناس يخطئون أحياناً في الإدراك الحسى ، ويخطئون أحياناً في الاستدلال العقلى ، فهم يصرون ، مع ذلك ، على أن الحواس تبهم معرفة الأشياء ، ويلحون على أن العقل يمنحهم التصور والاستدلال .

فالشكك اليونان انساقوا إلى نظريات استتبعت الشك في قيمة المعرفة ، فالفيلسوفان « پارمنيدس » و « هرقلطس » كانا على طرفى نقيض : فالأول: رأى العالم كائناً واحداً ساكناً ، فأنكر الصيرورة إنكاراً تاماً . والثانى : رأى الأشياء في تغير متصل ، فكان الجد الأول للشك في الفلسفة اليونانية .

وانتهى النسطائيون ، وعلى رأسهم « پيررتاغوراس » إلى أن الإنسان مقياس الأشياء .

وهكذا تضاربت الآراء والمذاهب في نقد الحس ونقد العقل ، وأتت المدرسة الشكية التى هاجمت المعرفة الإنسانية ، وأنكرت إثبات أى شىء .

ترى . . هل يعقل العقل الموجود ؟ وهل يعقله على حقيقته ؟

لندع تاريخ الفلسفة يحملنا إلى تجربة الغزالي ، علنا واجدون في فلسفته الجواب عن هذين السؤالين .

رأى الغزالي الناس مختلفين أدياناً وملا ، فالطرق متباينة ، والبحر عميق ، غرق فيه الأكثرون ، وما نجا منه إلا الأقلون « وكل حزب بما لديهم فرحون » .

وقد تحقق ما أخبر به الرسول : « ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة ،
الناجية منها واحدة » .

فالغزالي سلم بأنّه قد « كان ما وعد أن يكون » .
إن حاجته العنيفة لكل علم ، المتشعبة بفضول عقلي غريب ، دفعته إلى
التهجم على كل مشكلة عجزت عن فهمها العقول ، وإلى التفتيح عن
كل عقيدة قد تثبتت في النفوس ، غير هياب ولا وجل ، شعاره :
« أنفحص عن عقدة كل فرقة ، وأكتشف أسرار مذهب
كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع » .
فالطريق تعترضه العثرات ، وتغمره الظلمات ، وتوشحه المشكلات ؛
ولكن من أغممت نفسه بفضول غريب عنيف ، ومن راض نفسه على طلب
المعرفة ، ليس له إلى النكوص سبيل .
فقد كان تعطشه إلى درك حقائق الأمور دأبه ودينه من أول أمره
وريعان عمره .

إنه لمس اختلاف الناس في الأديان ، واختلاف الأمة في المذاهب ، ووجد
النفوس منقادة لسلطان التقليد ، فإذا به غير واضح لرأى إمام ، وغير واثق
بتعليم أستاذ ، وغير مستكين إلى رثائه إيمان ! فهو منذ عنفوان شبابه ، منذ
راهق البلوغ ، ولما يبلغ العشرين ، حتى أنافت سنه على الخمسين ، وهو
يبحث عن الحقيقة متلمساً طريقها في الظلمات ، غير هياب كثرة العقبات
« لا يفادر باطنياً إلا ويحب أن يطلع على بطائنه ، ولا ظاهرياً
إلا ويريد أن يعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفياً إلا ويقصد الوقوف
على فلسفته . ولا متكلماً إلا ويجتهد في الاطلاع على غاية كلامه
ومجادلته ، ولا صوفياً إلا ويحرص على العثور على سر صفوته ،
ولا متعبداً إلا ويترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً
معطلاً إلا ويتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله .
وزندقته » .

ولما كان يبحث عن حق يطمئن إليه ، رأى أن يبدأ بتحديد العلم اليقين ،
فحدده قائلاً :

« هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ،
ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ؛
بل الأمان من الخطأ ، ينبغى أن يكون مقارناً لليقين مقارنة
أو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً ، والعصا
ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً » .

لكنه لما شرع يفتش عن اليقين فى علومه ، وجد نفسه « عاطلاً من علم
موصوف بهذه الصفة إلا فى الحسيات والضروريات »
أى فيما يعرفه عن طريق الحس والعقل .

لكنه وجد الخطأ فى المعلومات التى نستقيها من الحواس ، ورأى الضلال
يكتنفها ويحيط بها ؛ فمن أين الثقة بالحسوسات وأقواها حاسة البصر ، وهى
تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفى الحركة . . ثم
بالتجربة والمشاهدة ، بعد ساعة ، تعرف أنه متحرك .

وكذلك الكوكب ، نراه صغيراً ، وهو أكبر من الأرض ، كما تدلنا
الأدلة الهندسية .

إذاً لا ثقة بالحس ، ولا يقين فيما نعلمه عن طريقه ؛ ولعله لا ثقة إلا
بالعقل ، وللعقل أوليات كقولنا :

« العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفى والإثبات لا يجتمعان
فى الشيء الواحد ؛ والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ،
موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً » .

فإذا كان الغزالي يثق بالحس ، فجاء حاكم العقل فكذبه ، « ففعل وراء
العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى كذب العقل فى حكمه » ؛ ثم ألا نعتقد فى النوم

أموراً ، ونشخيل أحوالا ، ثم نستيقظ ، فنعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتنا ومعتقداتنا أصل وحقيقة ؟

ويدعى الصوفية أنهم يشاهدون في أحوالهم إذ غاصوا في أنفسهم ، وغابوا عن حواسهم ، أحوالا لا توافق هذه المعقولات ؛ ولعل تلك الحالة هي الموت ، إذ قال الرسول « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » فلعل الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة ، فإذا مات ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن ، ويقال له عند ذلك « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد .

وهكذا لفح الشك بناره المتأججة لإحساس الغزالي وعقله ؛ ففضل ، ولم يعد يلمح في حياته للأمل باباً ، فإذا به ينقطع عن الدرس والفتيا ، وإذا به لغير علة ، يلازم الفراش ، وتجاوى نفسه الطعام ، وينقطع لسانه عن الكلام ؛ وإذا بقدرة هضمه تزول ، وأصبح في حالة من الدهول ، حتى حير الأطباء ، وعجز العلم عن التعليل ووصف الدواء .

وهكذا فقد الغزالي ثقته بعقله ، بعد أن فقدوها بحسه ، ودام في شكه هذا قريباً من شهرين كان فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال .

وقد اختلف الباحثون حول تحديد هذه الأزمة النفسية التي انتابته ؛ فالدكتوران جميل صليبا وكامل عياد يقولان : « كان أول الشك عنده انحلال رابطة التقليد لأنه لم يجد فيهما علماً يقينياً ، ولا واسطة تميز الحق عن الباطل » .

وانحلال رابطة التقليد كما يقول الغزالي في منقلبه :

«... حتى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا » .

وعلى رأي هذين الأستاذين يكون الشك قد خالط نفسه قبل مغادرة نيسابور ، لأنه غادرها في الثامنة والعشرين من عمره .

أما الدكتور «زويمر» فهو يحدد لنا نهاية هذه الأزمة : « ونحن نعلم أن تاريخ اهتدائه بعد شكوكه هو عام ثمان وثمانين وأربعمائة هجرية » .

لكن الدكتور «ماكدونالد» يقول : « لست على يقين فيما إذا كان الغزالي قد انقاد وهو في نيسابور إلى شكوكه التي يتكلم عنها في «المنقذ» أم لا . . ؟ ولا بد أن تكون قد تملكته من قبل عام أربع وثمانين وأربعمائة هجرية » .

وإني أرى الدكتور سلمان دنيا محقاً في رأيه « والشك ككل الأمور النفسية البحتة ، لا يظهر فجأة ، وإنما يدب إلى النفس ديباً خفيفاً ، حتى ربما لا تشعر به نفس صاحبه ، ثم لا يزال يقوى على الأيام شيئاً فشيئاً ، حتى يضايق النفس ويخفقها ، كذلك قد يعمل عليه جملة أسباب متضافرة يعاون بعضها عمل البعض ، وقد يخفى بعض هذه الأسباب ، وينزوى ، فلا تقع عليه عين الباحثين ، لهذا يختلف كثيراً حول تحديد زمنه وتحديد أسبابه » .

عادت إلى الغزالي الثقة بالأوليات العقلية ، بعد شك دام شهرين ، بنور قلغه الله تعالى في الصدر ، لكن هذا النور لا يضيء كما أراد طالبه ، إنه يابجس من الجود الإلهي في بعض الأحيان ، لذا يجب ترصده ، والذين تعرضوا لنفحات الله ، فأولئك لهم الدرجات العليا .

فالغزالي حينما خطأ الحواس ، اتخذ من الخطأ سلاحاً تسليح به أمام الحقيقة حتى ظن خطأه هو الحقيقة نفسها ؛ ونسى أن الخطأ يحمل في ثناياه تبشير وجود الحقيقة ؛ فإذا أخطأت الحواس فليس معنى هذا أنها تخطئ دائماً ، فلكم صححنا خطأ إحدى حواسنا بالعقل والبرهان أو بالتجربة السابقة ، أو حتى بمعارضة عامة أخرى . ولكم دفعنا معارضة معارفنا بعضها ببعض إلى تصحيح أخطاء عقلنا .

إن «أناسيداموس» كان على حق حين رأى أن الحقيقة تختلف :

١- حسب الحالات المختلفة من نوم ويقظة ، وصحة ومرض ، وصحو وسكر ، وحب وبنفس .

بـ حسب المسافات والأمكنة ، فتبدو السفينة البعيدة صغيرة ثابتة ،
حتى إذا اقتربت بدت كبيرة متحركة ؛ وتبدو العصا منكسرة
في الماء ، مستقيمة خارجه .

فالحطأ الذي ترتكبه حواسنا لا يزيل قدرتها على الوصول إلى الحقيقة .
وقد يقول قائل : إن اختلاف الآراء يدفعنا إلى الاعتقاد بفساد العقول .
ولكن هذا القائل ، نسي الظروف التاريخية ، ونسي الظروف البيئية ،
وربما تناسى اختلاف وجهات النظر ؛ فأنكر إمكان الوصول إلى الحقيقة
عن طريق العقل ؛ وإلا بماذا نفسر إجماع الناس على كثير من الحقائق الواقعية
والمبادئ العقلية ؟ وبماذا نفسر الحياة الاجتماعية التي يشيع في ثناياها التفاهم
بين الأفراد ؟ !

ألا ونرى في الأخلاق دليلاً بدهياً على اتفاق الناس على المبادئ العامة ؟
وهل يمكن لأحد أن يدعى أن الشر مرغوب فيه ، وأن الخير مرغوب
عنه ؟ !

وهل يمكن لأحد أن يدعى أن العدالة ليست ضرورية في المجتمع ؟
وإذا كنا لا ننكر أن الإنسان يعجز عن معرفة كل حقيقة ، فإننا نصرح
بأن الإنسان إن أرجع أحكامه إلى العقل يصل إلى الحقيقة .

والأوليات المقتضية التي شك فيها الغزالي ، ليست حقائق حاضرة في العقل ،
ومبادئ مطلقة ، بيانها لا يحتاج إلا إلى نفسها ، عند حفاها يستكين جبروت
العقل ، وترقى أمامها قوة البراهين .

ثم أفلا يقبح التعقل في البرهان على صدق العقل . . ألم يقتنع الغزالي به
اقتناعاً بدهياً . . ؟ !

أليس من العبث واللهو البرهان على صدق العقل قبل كل تعقل
صريح ؟ !

لكأن الغزالي قذف نفسه في هوة شك رهيب ، وانطلقت إرادته تصادع
البداية .

فهل برر الغزالي موقفه ، وبرهن على صحة قوله : إنه عاجز عن معرفة
شيء معرفة يقينية ؟ وهل نظم برهانا قدم له بمقدمات يقينية ؟

وفي الشك ، كما يقول يوسف كرم ملخصاً رد أرسطو على الشكاك
القداي ، ثلاث بدسيات ، حين يتعقلها كل عقل يعجز عن إنكارها ،
وهي :

١ - وجود الذات المفكرة .

٢ - عدم حواز التناقض .

٣ - كفاية العقل لمعرفة الحقيقة .

فالشك حين ينتهي إلى الشك ، إنما يعول على نقد العقل للعقل ؛ ولو
منفذا في شك الغزالي ، ألا نجده فيه معتمداً على حكم العقل بوجوب الشك ؟
لأنه دائماً ، سواء أشعر أم لم يشعر ، يدعن لحكم العقل .

وحين تأجج الشك في الغزالي ، وحاول علاجه ، فلم يتيسر له العلاج :
« إذ لم يمكن دفعه إلا بدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من
تركيب المبادئ الأولية ؛ فإذا لم تكن مسلمة ، لم يمكن تركيب
دليل ؛ فأعضل هذا الداء ، ودام قريباً من شهرين »

كان فيهما على :

« منذهب السفسطة ، حتى شفى الله تعالى ذلك المرض ، ورجعت
الضرورات العقلية مقبولة موثوقاً بها ؛ إذ أن الأوليات غير
مطلوبة ، وإنما هي حاضرة ، لا يشك فيها ؛ ولم يكن كل ذلك
بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قلعه الله في الصدر » .

وهكذا نجد إرادة الغزالي لم تعد تصبو إلى الشك ، إنها وجدته فجأة.
مجرداً عن كل فتنه ، ناقداً كل جمال ؛ فانصرفت راغبة عنه ، مستسلمة إلى
النور الذي انبثق فجأة في قلب الغزالي ، حاملاً معه الحقيقة التي ذاق من أجلها
عذاب مرض دام شهرين .

فلذا نفدنا في معنى الذي قذف في صدره ، ذى الدلالة الذاتية الشعورية ،
أفلا يمكننا وصف شكه بحالة مرضية ، إن خرج منها بدون نظم دليل وتركيب
كلام ، فهو قد تجاوزها بفضل قدرة العقل على بلوغ اليقين .

— ٣١ —

الأستاذ يوسف الشاروني

مؤانز كيمت
بين آراء الإمام الغزالي والفد بس أوعسطين

مؤانز نكسكة عن آراء الإمام الغزالي والقديس أوغسطين

قيمة الغزالي كمفكر أنه أحد كبار المعبرين عن الفكر الإسلامي كما كان من قبله القديس أوغسطين أحد كبار المعبرين عن الفكر المسيحي. ولما كان المفهوم الفكري للديانتين يكاد يكون متشابهاً - بغض النظر عن التفاصيل المعبرة عن هذا المفهوم - فقد تشابه هذان المفكران أكثر مما اختلفا^(١).

فنحن نلاحظ أن كلا من الرجلين قد ظهر بعد أربعة قرون من نشأة الدعوة التي قدر له أن يكون المعبر عنها، وكأنما وصلت كل من الدعوتين إلى مرحلة من مراحل نضجها بحيث تحتاج إلى مفكر يعبر عما تبلور لها من قيم. فالقديس أوغسطين ولد عام ٣٥٤ م. وتوفي عام ٤٣٠ م، والإمام الغزالي ولد عام ٤٥٠ هـ، وتوفي عام ٥٠٥ هـ.

ولعله ليس من قبيل الصدفة أن يؤرخ كل مفكر لنفسه، وأن يكون هذا التاريخ من أوائل السبر الذاتية التي تكتب في كل من الحضارتين، حتى ليعتبر كل منهما رائداً في هذا القالب الأدبي. وقد عبر كل من المفكرين في هذا التاريخ الذاتي عن تجربته الروحية التي مر بها من حالة الشك إلى حالة اليقين بالدعوة التي نصب نفسه مدافعاً عنها، وقد كتب القديس أوغسطين

(١) في كتاب مؤلفات الغزالي لعبد الرحمن بدوي إشارة إلى وجود كتاب بالألمانية تأليف H. Frick وموضوعه مقارنة المنقذ من الضلال باعتراقات القديس أوغسطين (ص ٢٠٤). القاهرة - المجلس الأعلى للفنون - عام ١٩٦١.

اعترافاته وهو في السادسة والأربعين ، كما كتب الغزالي « المتخذ من الضلال » وهو في الخمسين بالحساب الهجري .

*

أزمة روحية :

ولقد مر كل من المفكرين بأزمة روحية عنيفة قبل الوصول إلى مرحلة اليقين ، وتطابت هذه الأزمة العزلة وإدامة الفكر . فرى القديس أوغسطين يقصد الريف مع بعض الأصدقاء حيث أمضوا بضعة أشهر في عزلة وهديوء . وهم يفكرون ويتباحثون ، وذات يوم خرج أوغسطين إلى الحديقة وهو في صراع عنيف مع أهوائه ، وإذا بصوت صبي أو صبية يغني في الجيرة . ويكرر القول « خذ واقرأ » فبدأ له أن أمراً إلهياً صدر إليه ، فتناول رسائل القديس بولس ، وكانت على مقربة منه ، وفتحها اتفاقاً ، فاذا الأهواء تسكن ، وإذا قلبه يفيض نوراً واطمئناناً ، فوضع نفسه بين يدي الله بلا تحفظ ولا رجعة^(١) .

ونجد الغزالي يمر بأزمة مماثلة لتلك التي وصفها القديس أوغسطين . في اعترافاته ، فهو يقول :

« نظرت إلى نفسي فرأيت كثرة حجبها ، فدخلت الخلوة . واشتغلت بالرياضة والمجاهدة أربعين يوماً فانقدح لي من العلم ما لم يكن عندي أصفى وأرق مما كنت أعرفه ، فنظرت فيه فإذا فيه قوة فقهية ، فرجعت إلى الخلوة واشتغلت بالمجاهدة والرياضة . أربعين يوماً ، فانقدح لي علم آخر أرق وأصفى مما حصل عندي . أولاً ، ففرحت به ، ثم نظرت فيه فإذا فيه قوة نظرية ، فرجعت

(١) The Confessions of St. Augustine, by E.B. Pusug, p. 214.

وانظر كذلك : الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ليوسف كرم - دار الكتاب المصري - عام ١٩٤٦ . صفحة ٢١ - ٢٢ .

إلى الخلوة ثالثاً أربعين يوماً فانقذح لى علم آخر هو أرق وأصفى
فنظرت فيه فاذا فيه قوة ممزوجة بعلم . ٤

ومن الغريب أن يقول دى بور : إن انقلاب الغزالي عن حياته السابقة لم
يكن عنيفاً كما حدث للقديس أوغسطين^(١) مع أن هناك أكثر من فقرة
فى المنقذ من الضلال وحده تدلنا على مبلغ الأزمة الروحية التى عاناها ،
فهو يقول :

« فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ، ودواعى
الآخرة ، قريباً من ستة أشهر أولها رجب سنة عمان وثمانين
وأربعمائة ، وفى هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى
الاضطرار : إذ أقفل الله على لسانى ، حتى اعتقل عن التدريس
فكنت أجاهد نفسى أن أدرس يوماً واحداً ، تطيباً لقلوب
المختلفة إلى ، فكان لا ينطق لسانى بكلمة واحدة ، ولا أستطيعها
ألبتة ، حتى أورثت هذه العقلة فى اللسان ، حزناً على القلب ،
بطلت معه قوة الهضم ومراعاة الطعام والشراب ، فكان لا يذسغ
لى ثريد ، ولا تهضم لى لقمة ، وتعدى إلى ضعف القوى حتى
قطع الأطباء طمعهم من العلاج ، وقالوا : هذا أمر نزل بالقلب ،
ومنه سرى إلى المزاج ، فلا سبيل إليه بالعلاج ، إلا بأن يتروح
السر عن الهم الملم . ثم لما أحسست بعجزى ، وسقط بالكلية
اختيارى ، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذى لا حيلة
له : فأجابتى الذى يجيب المضطر إذا دعاه ، وسهل على قلبى
الإعراض عن الجاه والمال والأولاد والأصحاب^(٢) .

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام بقلم ب. ج. دى بور ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريده
- مطبعة لجنة التأليف والنشر ١٩٤٨ - صفحة ٢١٨ .
(٢) المنقذ من الضلال - تحقيق الدكتور عبد الحامى محمود - مكتبة الأنجلو ١٥٥ -
صفحة ١٢٨ - ١٢٩) .

ونراه بعد ذلك يترك بغداد ويقصد دمشق للعزلة حيث أقام بها لمدة سنتين لا شغل له إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة اشتغالا بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى ، كما حصله من علم الصوفية ، يقول الغزالي :

« فكننت أعتكف مدة في مسجد دمشق ، أصعد منارة المسجد طوال النهار ، وأغلق بابها على نفسي ، ثم رحلت منها إلى بيت المقدس ، أدخل كل يوم الصخرة ، وأغلق بابها على نفسي » (١) .

وقد اعتزل مرة أخرى بعد عودته إلى بغداد ، ودامت العزلة هذه المرة إحدى عشرة سنة ، لكنها لم تكن خلوة منتظمة بل متفرقة تدفعه عنها العوائق ثم يعود إليها .

*

مرحلة الشك :

وقد وقع كل من المفكرين في أزمة شك حادة هي التي دفعت بهما إلى هذه العزلة وتلك الأزمة الروحية .

ولعل من أكبر أسباب شك أوغسطين هو اختلاف ديانة والديه ، فوالده كان وثنياً وأمه كانت مسيحية تسعى بكل جوارحها لكي يصبح ابنها مسيحياً مثلها . وقد انعكس هذا الاختلاف على نفسية الابن فتسبب في أزمة شك حادة لم تتناول وجود الله وعنايته بال مخلوقات ، ولكنه حتى حين آمن أن النجاة في الكنيسة ، لم يبدد هذا من شكوكه . فكيف نفسر ما لأحكامنا من صفى الكلية والضرورة رغم أنه ليس في المخلوقات شيء ثابت ، وليس العقل الإنسانى ثابتاً ؟ إن المسألة تعود إلى مسألة الحقيقة ، ذلك أن الحكم الكلى يصدر

(١) المنقلد من الضلال صفحة ١٣٠ .

حنا بفضل إشراف من الله . فالله هو « العلم الباطن » هو النور الحقيقي الذي ينير كل إنسان آت إلى هذا العالم (كما يقول القديس يوحنا في الاصحاح الأول من إنجيله) . وتلك هي نظرية الإشراف المشهورة عن أوغسطين والتي كان لها شأن كبير عند فلاسفة العصور الوسطى المسيحيين حين يقفون على نظرية أرسطو في العقل الفعال وحين تصلهم نظرية الإشراف الإسلامية (١) .

أما الغزالي فالفك لديه طريق إلى الحق . يقول في خاتمة كتابه « ميزان العمل » :

ولو لم يكن في مجارى هذه الكلمات إلا ما يشكك في اعتقادك .
الموروث لتتدب للطلب ، فناهيك به نفعاً ، إذ الشكوك هي
الموصلة إلى الحق ، فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ،
ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال .

وذكر لنا في المنقذ من الضلال أنه جرد نفسه تجريداً كاملاً من كل حقيقة عرضت له بتقليد الوالدين والأساتذة ، وافترض أن كل شيء باطل حتى يثبت بالأداة اليقينية . ثم حصر اليقين في المسببات والعقليات فرأى أن الحس ليس أهلاً للثقة لأنك إذا نظرت إلى الظل تراه واقفاً غير متحرك فتحكم بنفى الحركة عنه ، ثم تعرف بعد قليل بالتجربة والملاحظة أنه متحرك ، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم تدل الأدلة الهندسية على أنه أكبر من الأرض في المقدار .

وبذلك انهارت ثقته في المحسوسات ، فأنجه إلى العقليات التي من جنس الأوليات كقولنا إن العشرة أكثر من الثلاثة ، وإن النفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد . . . وسأل الغزالي نفسه : إذا كانت المحسوسات تخطئ فلماذا لا يخطئ العقل ، وهل نحن متحققون أنه لا توجد حالات أخرى تتلوه حالة اليقظة وتكون نسبتها لليقظة كنسبة اليقظة إلى النوم ، بحيث نعرف في

(١) تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ليوسف كرم - صفحة ٣٦ .

- تلك الحالة أن كل ما حسبناه صحيحاً بواسطة العقل لم يكن إلا حلماً لا حقيقة
ولماذا لا يكون رجال التصوف على صدق إذ يزعمون أنهم يشاهدون
في أحوالهم ما لا يوافق المعقولات ؟ .

إذن فالعقل يكذب الحس ، والحس يكذب العقل ، فبماذا نؤمن ؟
أننا نؤمن عن طريق نور يقذفه الله تعالى في الصدر ، يقول الغزالي :

« فلما خطرت لي هذه الخواطر ، وانقدحت في النفس ،
حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ، إذا لم يكن دفعه إلا بالدليل ..
فأعضل هذا الداء ، ودام قريباً من شهرين ، أنا فيهما على مذهب
السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى
من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ،
ورجعت الضروريات العقلية مقبولة ، موثوقة بها على أمن و يقين ،
ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى
في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن
أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله
الواسعة . . فمن ذلك النور ينبغي أن يطلب الكشف ، وذلك
النور ينبجس من الجلود الإلهي في بعض الأحياء ، ويجب
الترصده . » (١)

*

مهاجمة الفلسفة :

هذه النهاية الإشراقية للمعرفة ، حملات كلا من هذين المفكرين على
مهاجمة الفلسفة التي تصر على أن تعرف الحقائق عن طريق العقل وحده ،
فالقديس أوغسطين يرى أن الفلاسفة استكشفوا حقائق جديلة نافعة ، لكنهم

لم يستكشفوا كل الحقيقة انضروية للإنسان ، ووقعوا في أضاليل خطيرة ، ولا يستطيع العقل بقوته الطبيعية أن يهتدى إلى الحقيقة بأكملها وأن يتجنب كل ضلال .

ثم يهاجم الفلاسفة من ناحيتها العملية ، فهي لا تستطيع تحويل النفس من مجرد المعرفة إلى العمل الفاضل ، وهذا هو ما تستطيعه العقيدة . وليس الإيمان عاطفة غامضة ولا تصديقاً لا يقوم على أساس عقلي ، ولكنه قبول عقلي لحقائق — إن لم تكن مدركة في ذاتها كالحقائق العلمية — فهي مؤيدة بشهادة شهود جديرين بالتصديق وبعلامات خارقة . وفي هذا المعنى تماماً يقول الغزالي في المنقذ من الضلال :

« إنك لا تقتصر على تصديق ما جربته ، بل سمعت أخبار المحبرين وقلبتهم ، فاسمع أقوال الأنبياء ، فقد جربوا وشاهدوا الحق في جميع ما ورد به الشرع ، واسلك سبيلهم ، تدرك بالمشاهدة بعد ذلك » .

ويرى القديس أوغسطين أن للعقل مهمتين إزاء الإيمان : مهمة قبل الإيمان هي أن يقتنع بوجوب الإيمان لا بموضوعه بحيث نقول : تعقل كي تؤمن . ومهمة بعد الإيمان هي تفهم العقائد الدينية بحيث نقول : آمن كي تتعقل . والتعقل في هذه المرحلة الثانية ليس واحداً في جميع القضايا ، فمنها ما هو طبيعي قابل للبرهان ، ومنها ما هو فائق للطبيعة يقتصر عمل العقل بصده على تفسيره .

والنزالي أيضاً لا يعتمد في المعرفة على العقل وحده ، وإدراك العالم لديه يتم على أربع مراحل ، فهو أولاً عن طريق الحواس ، ثم ما يسميه التمييز ويخلقه الله في الإنسان وهو قريب من سبع سنين ، ثم يترقى إلى طور آخر هيخلق له العقل :

« ووراء العقل طور آخر ، تتفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب ، وما سيكون في المستقبل ، وأموراً أخرى ، العقل معزول

عنها ، كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات ، وكعزل قوة
الحس عن مدركات التمييز^(١) .

وهناك ثلاث درجات للمعرفة ، هي العلم ، والذوق ، والإيمان :
« فالتحقق بالبرهان علم ، وملاسته تلك الحالة (التي يصل
إليها المتصوفة) ذوق . والقبول من التسامح والتجربة بحسن الظن .
إيمان »^(٢) .

لهذا كان طبيعياً أن يهاجم الغزالي الفلاسفة ، فقسمهم ثلاثة أقسام :
الدهريون وهم ينكرون وجود الله فهم زنادقة .
والطبيعيون وهم يؤمنون بوجود الله ولكنهم ينكرون بقاء النفس بعد
الموت وهؤلاء أيضاً زنادقة لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر .
والصنف الثالث الإلاديون مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو .
وقد ذهب أوغسطين إلى مذهب قريب إذ أعلن أنه يجب تفضيل مذهب
الأفلاطونيين على سائر المذاهب لأنهم يؤمنون بأن الله خالق وأن العالم صدر
عن الله ويعود إلى الله .

ويقول الغزالي إن مجموع ما صح من فلسفة أرسطو بحسب ما نقله ابن
سينا والفارابي ، ينحصر في ثلاثة أقسام : قسم يجب التكفير به ، وقسم يجب
التبديع به ، وقسم لا يجب إنكاره أصلاً .

وقد ألف الغزالي كتابه تهافت الفلاسفة للرد على مجموع ما غلط فيه
الفلاسفة من الإلهيات وهي عشرون مسألة ، يجب تكفيرهم في ثلاثة وهي :

١ - أن الأجساد لا تحشر وإنما يقع الثواب والعقاب على الأرواح
المجردة ، فهو عقاب روحى وليس بدنياً . وفى ذلك يقول أوغسطين إن

(١) المتخذة صفحة ١٣٤ .

(٢) المتخذة صفحة ١٣٢ .

المسيحية تعلم أن الإنسان كائن طبيعي صور الله جسمه ونفخ فيه النفس وجعل انفصالها بالموت هو العقاب ، وأعلن أنه سيردهما الواحد للآخر بالبعث . ويقول : النفس والجسم لا يولّدان شخصين بل إنساناً واحداً ، النفس هي الإنسان الباطن ، والجسم هو الإنسان الظاهر (١) .

٢ - المسألة الثانية التي كثر فيها الغزالي الفلاسفة هي قولهم إن الله تعالى يعلم الكلّيات دون الجزئيات . وقد نفى الفلاسفة قبل الغزالي عن الله العلم بالجزئيات لأنها تتغير ، ولو كان يعلمها لتغير علمه . أما الغزالي فيرى أن الله يعلم الأشياء كلها بجميع أحوالها ، يعلم واحد ، لا يتغير بحدوث الجزئي ووجوده وفنائه . وهو علم بأنه سيكون ، وهو بعينه علم بوجوده ، وعلم بانقضائه . أما اختلاف أحوال الجزئي ، فهي إضافات لا توجب تبديلاً في ذات العلم والعالم . فما دام الله قد أراد خلق العالم وخلقه ، فهل يعزب عن علمه مثقال ذرة فيما خلق ؟ وكما أن إرادته الأزلية علة لجميع الموجودات الجزئية ، فعلمه الأزلي محيط بها جميعاً ، من غير أن يكون هذ مناقضاً لوحدة ذاته ، وإذن فالله يعني بالجزئيات .

يقول دى بور : وإذا اعترض معترض بأن القول بال العناية الإلهية يجعل كل موجود جزئي واجباً ، أجاب الغزالي بمثل ما أجاب به القديس أوغسطين من أن العلم بالشئ قبل وقوعه لا يفترق عن العلم به بعد وقوعه ، أى أن علم الله منزّه عن اعتبارات الزمان (٢) .

(١) وقد رد ابن رشد على هذه المسألة والمسألتيين الأخريين التي كفر فيها الإمام الغزالي الفلاسفة في كتابيه « فصل المقال » و « الكشف عن مناهج الأدلة » وقال فيها يتعلق بغير الأجساد إن هناك ثلاثة آراء : أولها ترى أن النفوس تبعث بأجسامها ، وثانيها ترى أن النفوس تبعث بغير أجسامها ، وثالثها ترى أنها تبعث بأجسام غير أجسامها الأولى . . ويقول ابن رشد أن الحق في هذه المسألة أن فرض كل إنسان فيها هو ما أدى إليه نظره فيها ، بعد أن يكون نظراً لا يقصى إلى إبطال الأصل جملة ، فإن هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه . ولكن التمثيل الروحاني أقل تحريكاً لنفوس الجمهور ، وأشد قبولاً عند المتكلمين المجادلين من الناس وهم الأقل (٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام صفحة ٢٣٣ .

٣ - المسألة الثالثة هي قولهم بقديم العالم وأزليته . وكان من رأى الفلاسفة الأسبقين أن العالم قديم قلم الله ، كوجود المعلول مع العلة ، والنور مع الشمس ، وأن تقدم الباري على العالم تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان . ذلك لأنه يستحيل صدور حادث من قديم . أما الغزالي فيقول :

«إننا لكي نتصور وجوداً محدوداً لا بد لنا من القول بوجود إرادة أزلية ، ولا بد أن تكون مغايرة لجميع الأسباب ، ولا بد من القول بحدوث العالم ، أى بأن له أولاً وآخرأ تحدهما تلك الإرادة الأزلية .» (١)

وهنا نجد القديس أوغسطين يتفق أيضاً مع الغزالي ، فهو يعارض ما ذهب إليه أفلاطون والمانيون من القول بقديم العالم باعتباره صادراً عن ذات الله صدوراً ضرورياً قديماً ، ويقول أوغسطين إن هذا معناه أن الذات الإلهية تتجزأ وأن جزءاً منها يصير محدوداً متغيراً ، والله بسيط لا متناه ثابت كامل .

ولاذن فقد خلقت الموجودات من العلم بفعل حر ولقد وجد الزمان بوجود العالم ، حيث إن الزمان عدو الحركة ، وهو متعاقب ولا يكون المتعاقب قديماً غير متناه . (٢)

(١) أجمل الدكتور أبو ريده في ترجمته لتاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور حجاج الفلاسفة وردود الغزالي عليها . انظر الهامش من صفحة ٢٢٣ - ٢٢٦ . ويرد ابن رشد هجوم الغزالي في هذه المسألة أيضاً فيقول أن الأمر ليس كما توهم ، بل أن الفلاسفة يرون أن الله لا يعلم الجزئيات كما نعلمها نحن أى بعد حدوثها ، فلم الله علة لها وليس معلولاً لها كما في العلم المحدث . (٢) الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط صفحة ٤٠ .

ويرى ابن رشد أن سبب الاختلاف حول هذه المسألة يكاد يكون راجعاً إلى الاختلاف في التسمية ، فهناك ثلاثة أحناف من الموجودات : موجود وجد من شيء غيره وعن شيء غيره كتكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وهذه هي الموجودات المحدث . وموجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان وهذا هو الله تعالى ، وهذا هو الوجود الذى اتفق على تسميته قديماً .

تفسير المعجزات :

وتفسير المعجزات لدى كل من المفكرين مثل طيب لكيفية إخضاع العقل للإيمان ، وللبهنة على الغاية المشتركة ليهما وإن اختلفت الطرق : فملخص رأى القديس أوغسطين أن المعجزة ليست شيئاً خارقاً للطبيعة ، بل هي خارقة لما نعرفه نحن عن الطبيعة ، فإله لا يفعل شيئاً ضد الطبيعة ، ولا ينقض القوانين التي رتبها لها .

أما الغزالي فقد عمل على التلليل على أن الارتباط بين ما يسمى سبباً وما يسمى مسبباً ليس ضرورياً على خلاف ما يرى الفلاسفة ، وهذا لتكون المعجزات النبوية ممكنة^(١) . وذلك ببيان أن احتراق القطن — مثلاً — إذا لامس النار لا يدل على أن الاحتراق هو من النار وبها حقيقة ، بل هذا لا يدل إلا على حدوث الاحتراق عند الملامسة . أما السبب فهو الله الذي خلق الاحتراق عند الملامسة والذي يجوز أن يخلق ما يسمى علة بدون ما يسمى معلولاً^(٢) . ويذكرنا ما ذهب الغزالي إليه في هذه المشكلة بما ذهب إليه كل من مالبرانش في القرن السابع عشر ، وهيوم من بعده ، أى نفى الارتباط الضروري بين ما يسمى سبباً وما يسمى مسبباً .

— وموجود بين هذين الطرفين ، فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمانه ولكنه موجود عن شيء أى عن فاعل وهذا هو العالم بأفعاله . والمتكلمون يرون أنه متناه في الزمان الماضى وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته ، أما أرسطو وفرقته فيرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل . فهذا الموجود إذن قد أخذ شيئاً من الوجود المحدث ومن الوجود القديم ، وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً ، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة ، والقديم الحقيقي ليس له عادة ، ويرى ابن رشد أن صورة العالم هي المحدث ، أما نقص الوجود والزمان فستمر من الطرفين الماضى والمستقبل . ويقول : فالمداهب في العالم ليست تنباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر .

(١) بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلسفة العصر الوسيط — محمد يوسف موسى

— دار المعارف — ١٩٥٨ ص ١٩٣ .

(٢) تهافت الفلاسفة للغزالي — طبعة بيروت عام ١٩٥٧ — صفحة ٢٧٨ — ٢٧٩ .

ومع ذلك فإن الغزالي يشعر أن إنكار وقوع المسيبات عن أسبابها وإضافتها إلى الله وحده دون منهج معين ، يجر إلى الخوض في الطبيعة ، وذلك بتجويز انقلاب غلام كلبا ، أو كتاب فرساً ، أو غير ذلك من انقلاب أعيان الموجودات إلى بعض . ولهذا يتدارك هذا الزعم ، بأن يقرر أن الله خلق فينا علماً بأن انقلاب الشيء إلى شيء آخر دون ما يسمى سبباً أو ممكن في نفسه ولكنه لا يقع ، وبخاصة أن استمرار عادة ترتيب الأشياء بعضها عن بعض ، بإرادة الله وسببته وحده ، رسخ في أذهاننا أنها ستجرى وفق هذه العادة والنظام^(١) ونجد فكرة « العادة » التي خلقت فينا هذا « العلم » عند هيوم كذلك ، فإنه يعلل بها اطراد ما نراه من النظام في الطبيعة ، ووجود شيء عن شيء دائماً باطراد^(٢) .

*

إنصاف الفلسفة :

وبالرغم مما وجهه المفكران من نقد إلى الفلسفة ، إلا أن كلا منهما لم يكن محدود التفكير ، لهذا اعترفاً — على بعد ما بينهما من مسافة زمنية — بأن هناك مسائل لا جدال بشأنها ، بل اتفاقاً حول أكثر هذه المسائل . فالقديس أوغسطين يقول : إن هناك حقائق مستقلة عن كل ظرف ، مطلقة من كل قيد ، لا يتطرق إليها الشك مهما تعسف . منها القوانين المنطقية ، ومنها الحقائق الرياضية ، وكذلك الحقائق الفلسفية والخلقية مثل قولنا : يجب طلب الحكمة بالسعادة ، فإن العقل يرى بالطبع هذا الوجوب ، والتسليم به تسليم بالواجب وتعريف لفضيلة الحكمة .

والغزالي قسم الفلسفة — كما رأينا — فحصرها في ثلاثة أقسام منها قسم لا يصح إنكاره أصلاً ومنه القواعد المنطقية ، والعلوم الرياضية ، والمسائل

(١) التهايت صفحة ٢٨٤ - ٢٨٥ .

(٢) بين الدين والفلسفة ص ١٩٤ - ١٩٦ .

الخلقية والنفسية (ويرى الغزالي أن الفلاسفة أخذوها من تعاليم الصوفية) ، وكذلك المسائل السياسية (التي يرى الغزالي أنها أخذت من الكتب الدينية) ، وعلم الطبيعيات الذي يبحث في عالم السموات وكواكبها وما تحتها كالماء والهواء والتراب والنار والأجسام كالحیوان والنبات والمعادن وأسباب تغيرها واستحالتها وامتزاجها .

*

خاتمة :

ونخلص من هذا جميعه إلى أن التشابه الموجود لدى تفكير كل من القديس أوغسطين والإمام الغزالي ، إنما يرجع أولاً إلى طبيعة المشكلات الواحدة التي يتعرض لها أى مفكر ديني مثل الغزالي أو أوغسطين ، ويرجع ثانياً إلى أن المفهوم الفكري للعقيدتين المسيحية والإسلامية — بازاء الفلسفة — مفهوم واحد ، وجوهر هذا المفهوم أن العقل الإنساني مع احترامه كوسيلة من وسائل المعرفة إلا أنه لا يصح الاعتماد عليه وحده ، فهو أعجز من أن يدرك الحقائق الدينية ، والإيمان بهذه الحقائق لا يتم إلا بنور يقذفه الله تعالى في الصدر ، ومهمة العقل أن يتعقل موضوعات هذا الإيمان . ذلك أنه لما كانت العقائد الدينية يجب أن تبلغ أسمى درجات اليقين ، فقد تساءل الناس في أمرها : أهى معارف ينبغي أن نقدر على التوصل إليها بالاستنباط من معارف أخرى ؟ أم يجب أن تكون بديهيات أو مبادئ عقلية بيّنة بنفسها لا تقبل برهاناً ولا يعوزها مثل هذا البرهان ؟ ولكن المبادئ العقلية لا بد وأن يسلم بها الناس جميعاً متى عرفوها ، وبما أنه ليس بين الناس إجماع في أمر العقائد الدينية فهي ليست مبادئ عقلية أولية ، لأنه لو قيل كذلك لتساءل البعض من أين ينشأ الكفر إذن ؟ وبدا للكثيرين أن المخرج الوحيد عن مثل هذه الشكوك هو أن يجعلوا المعول في الإيمان بعقائد الدين على نور يشرق في النفوس من مصدر فوق طور العقل .^(١)

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢١٣ - ٢١٤ .

ونحن هنا لم نفترض — ولم نجد ما يثبت — أن الغزالي تأثر بأوغسطين مباشرة ، فالحقول الكبرى في الظروف المتشابهة تتلاقى : إنما نحن نعلم أن المفكرين تأثروا من مصادر واحدة كالأفلاطونية المحدثة ، وهذا واضح في نظرية كمنظرة النور مثلا التي أوضحها الغزالي في كتابه مشكاة الأنوار والتي تتفق تماما ونظرية أوغسطين في الله باعتباره النور الحقيقي الذي ينير كل إنسان آت إلى هذا العالم . ونلاحظ أن كلا من المفكرين قد رجع إلى آيات من القرآن أو الإنجيل لتدعيم نظريته .

كما أنه من المؤكد أن الغزالي « كان مطلعاً بصورة واسعة على الإنجيل والآداب المسيحية لأنه كثيراً ما يستشهد في كتبه والأخلاق منها خاصة بأقوال وحوادث للسيد المسيح »^(١) .

ولا شك أننا ننظر إلى هذين المفكرين اليوم ، وبيننا وبينهما مسافة زمنية تمتد مئات السنين ، وهذا البعد هو الذي يسر لنا أن نلمح أوجه الشبه ، لأننا تناولنا المبادئ العامة لتفكيرهما ، أما إذا ألغينا هذه القرون أو نظرنا إليهما من تحت مجهر ، فسنجد أن الاختلاف بينهما في التفاصيل يتضح ، حتى أن الغزالي ألف كتاباً للرد على النصارى سماه : الرد الجميل للإلهية عيسى بصريح الإنجيل . ولكن هذا اختلاف في التفاصيل بين العقيدتين . أما حين يتعلق الأمر بموقف العقيدة الدينية — مسيحية كانت أو إسلامية — من الفلسفة في المشكلات الفكرية العامة ، فإن وجوه الخلاف تزول ووجوه الشبه بين معالم التفكيرين تزداد .

والاختلاف الأساسى بين المفكرين فيما نرى هو أن أوغسطين كان يناقش فلاسفة الإغريق مباشرة ، ومعرفته بهم إنما تمت عن طريق ما نقل عنهم إلى اللاتينية على يد مترجمين أكثر مما هو على يد فلاسفة ، لهذا فقد كان أهدأ من الغزالي في مناقشاته ، بل لقد عد أول فيلسوف من فلاسفة العصر

(١) سيرة الغزالي لعبد الكريم العثمان — دار الفكر بدمشق — عام ١٩٦١ ص ١٢٠ .

المدرسي، أما الغزالي فإلى جانب إطلاعه على مانقله المترجمون السريان خاصة من الفلسفة اليونانية فإنه جاء بعد ظهور فلاسفة إسلاميين مثل الفارابي وابن سينا من تأثروا بهذا الفكر اليوناني المنقول ثم صبغوه بتفكيرهم، حتى لقد عد مجيء الغزالي نهاية للفلسفة في المشرق الإسلامي. ولهذا انبرى متحمساً في الدفاع عن العقيدة الإسلامية التي رأى أن مثل هذه الفلسفات - ومن مسلمين بالذات - من شأنها أن تهدد الإيمان، فظهر كتاب تهافت الفلاسفة، والناس - كما يقول تاج الدين السبكي - إلى رد فرية الفلاسفة أحوج من الظلماء لمصاييح السماء، وأقفر من الحذباء إلى قطرات الماء^(١). فقد هاله أن المتفلسفين المسلمين - وبخاصة الفارابي وابن سينا - قد تركوا الدين كما يقول، اغتراراً بعقولهم، فانبرى يبين تهافت آرائهم وتناقضها فيما يتعلق بالالهيات، ذلك ليكشف من غلوائه من يظن أن التجمل بالكفر تقليد يدل على حسن رأيه، أو يشعر بفطنته وذكائه^(٢). بل أنه أراد أن ينزع الثقة من الفلاسفة المسلمين ويذهب من حسن اعتقادهم فيهم فظن أن مسالكهم قوية عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم^(٣).

وهذا هو ما دفع فيلسوفاً آخر جاء بعد وفاة الغزالي بخمسة عشر عاماً - هو ابن رشد - إلى الرد على حجة الإسلام في كتابه تهافت التهافت، وحاول فيه جاهداً أن يضيق الحوة التي وسعها الغزالي بين الدين والفلسفة، وأن يوضح أن الوفاق بينهما يجب أن يتحقق رغم ما يظهر لنا بينهما لأول وهلة من تعارض في كثير من الحالات.

(١) طبقات الشافعية الكبرى - القاهرة عام ١٢٢٤ جزء ٤ ص ١٠٢ .

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٧ .

(٣) تهافت الفلاسفة ص ١٣ .

— ٣٢

الاستاذ الشيخ محمد المنصور الكفاني

الغَزَالِي وَالْمَغِزِي

الغزالي والمغربي

عاصر الإمام أبو حامد محمد الغزالي قيام دولتين من دول المغرب الأقصى هما دولة المرابطين التي أقامها رجلا بن عبد الله بن ياسين الإمام صاحب الدعوة ، ويوسف بن تاشفين صاحب السيف ومنفذ تعاليم الإمام . وكانت تضم الجزائر ومراكش وأفريقيا الغربية والأندلس بشطريها أسبانيا والبرتغال ، ودولة الموحيدين — وكانت تضم المغرب العربي كله من السلوم إلى سبتة وأفريقيا الغربية والأندلس بشطريها كذلك أسبانيا والبرتغال — وصاحب مؤسسيهما والقائم بالانقلاب فيهما .

فصحبه أحدهما — وهو يوسف بن تاشفين — صحبة الكتابة والمراسلة والاستئصال في حربه وسلمه وسياسة دولته حتى لقد شرع الغزالي في الرحلة إليه ودخول المغرب ، فرحل من بغداد إلى الإسكندرية وكاد يركب السفينة مبحراً إليه ، لولا مفاجأته بموت يوسف فاضطر مكرهاً حزيناً للعدول عن السفر للمغرب .

وصحبه ثانيهما — وهو المهدي بن تومرت صحبة التلميذ الملازم والمريد الصادق مدة سنوات إلى أن تخرج على يديه تربية وتعليماً .

وصحبه ثالث من ملوك الدولتين — وهو علي بن يوسف بن تاشفين — صحبة العداوة والتكرار للود الأبوى المتبادل بين أبيه والغزالي ، فأوقد في صحون مساجد الأندلس والمغرب نيراناً ، كان وقودها كتاب الإحياء للغزالي ، في حياة الغزالي وأخريات أيامه ، وكان كتاب الإحياء قد ذاع

وانتشر ، وتناخخته العامة من الناس والخاصة من العلماء ، رتدأرسوه في مدارس الدولة ومساجدها في المغرب والأندلس ، مؤيدين ومعارضين وقامت من أجله معارك كان سلاحها الطروس والأقلام ، استرسلت بعد موت الغزالي وموت مناصريه ومعارضيه أجيالا وقرونًا .

•

يوسف بن تاشفين والغزالي :

كانت صلة الغزالي بيوسف بن تاشفين عقب استنجداء ملوك الطوائف في الأندلس بيوسف ، حين حاول الأسبان والبرتغال معززين بالصليبية الدولية ، تقويض دولهم وطبها دولة دولة ، والقضاء على العروبة والإسلام وقصفتيهما من أرض الأندلس ، وكان ذلك سنة ٤٨٦هـ فأنجدهم يوسف وسحق أعداءهم وأذلهم ، ثم ترك لهم ممالكهم وعروشهم ورجع للمغرب ، ولكنه ما كاد يصل لمراكش ، حتى أخذت الوفود من الأندلس علماء وزعماء وقادة ترد عليه زرافات ووحداناً حاملين معهم رسائل جميع الممالك الأندلسية منطوقة ومكتوبة ، تقص القصص عن فساد ملوكهم وطغيانهم وتخاضعهم ، وحرب بعضهم البعض ومستنفرين جيوش أعداء الإسلام من الأسبان والبرتغال والصليبية ، لمحاربة الأوطان وانتقاصها من أطرافها حصوناً وقرى ومدناً وأقاليم ومعها الملايين من المسلمين ثمناً لهذا النفي وأجرآ .

وكان العلماء في المغرب والأندلس في ذلك الوقت ، وإلى عهد قريب من أيامنا هذه بمثابة مجلس الدولة للحكومة ومجلس النواب للشعب ، يحمل أكثرهم رتبة (مشاور) للدولة ووكيل عن الأمة ، فاهتم يوسف للأمر وجمع علماء مراكش ، وكتب لعلماء الأندلس والمشرق ، يستفتيهم في حال الأندلس. فافتوا جميعهم نطقاً وكتابة بوجوب خلعهم وتأديبهم وضم الأندلس للمغرب وإنقاذها من أعداء الأوطان والعروبة والإسلام .

وكان ممن كتب مفتياً موجياً لذلك الإمام الغزالي .

قال ابن خلدون : وأفق يوسف الفقهاء وأهل الشورى من المغرب .
والأندلس ، ملحقهم وانتزاع الأمر من أيديهم ، وسارت إليه بذلك فتاوى .
أهل المشرق الأعلا م ، مثل الغزالي والطرطوشي وغيرهما .

عند ذلك استجاب يوسف ن تاشفين ، ودخل الأندلس للمرة الثالثة .
سنة ٤٩٠ هـ بجوش جرارة ، فتنادى ملوك الطوائف لحربه وقتاله ، مستنجدين .
بالأسبان والبرتغال ونصارى أوروبا ، فقاتلهم يوسف جميعاً وارتد النصارى .
أمامه فلولا منزهين إلى الجبال وإلى داخل فرنسا فجدد بذلك عهد الفاتحين .
الأولين ، موسى بن نصير ، وطارق بن زياد ، وعبد الرحمن الغافقي ،
والمنصور ابن أبي عامر ، ثم رجع إلى الخونة المرتدين من ملوك الطوائف .
— إلا من تاب منهم وأتاب — فقتل منهم عمر بن الأفتس وولديه ، بما صح .
عنده من مداخلهم للنصارى وتخليتهم لهم مدينة بطليوس ، وقتل المستعين .
ابن هود وهو مستجير بهم ومعتصم بحصونهم واكتفى بأسر عبدالله وتميم ابني
يلكين وبأسر المعتمد بن عباد مكثفياً بأسره عن قتله — رغم خيائته باستدعاء
جيوش الأسبان والبرتغال ، والاستعانة بهم لحرب يوسف والمسلمين —
مكتفياً بأسره لقولته الشهيرة لأولاده حين اقترحوا عليه — وقد انهزم —
الفرار للملك النصارى : «رعى الجمال ولا رعى الخنازير» . وفر محمد المعتصم .
ابن صمادح تاركاً له مملكته إلى بجاية من إفريقية . وضم يوسف ممالكهم
ووحدها مع المغرب .

وبذلك عاشت الأندلس عربية إسلامية أربعاًة سنة أخرى إلى سنة ٨٩٧ .

فلما وصل خبر انتصاراته على الأعداء ودفاعه عن الإسلام وأوطانه
للمشرق . هز ذلك الإمام الغزالي إعجاباً بيوسف ، فبارك عمله وجهاده ،
وسعى له عند خلفاء بني العباس حتى اعترفوا بشرعية حكمه ، كما قال مؤرخ .
من المغرب ومؤرخ من المشرق ؛ ابن خلدون وابن الأثير ، وكاتبه الغزالي .
حاضراً له على العدل والتسك بالخير .

وعدّ يوسف بن تاشفين سعي الغزالي لدى الخليفة العباسي للاعتراف
بشرعية حكمه ، توجيهاً من الغزالي له ، ودعوة لجمع كلمة المسلمين وقيام
دولتهم الموحدة في المغرب والمشرق ، مع طلب الفقهاء في الأندلس والمغرب
منه ذلك — كما قال ابن الأثير في الكامل — فكون سنارة — كما يقول ابن
خلدون ومؤرخو يوسف — من عبدالله بن محمد بن العربي المعافري الأشبيلي
وولده القاضي أبي بكر الإمام الشهير ، وبعثهما للخليفة العباسي ببغداد — وهو
إذ ذاك أبو العباس أحمد المستظهر بالله — طالبين باسم شعوب الأندلس
والمغرب ، أن يعقد لأميرهم يوسف بن تاشفين الولاية عليهم ، فاستجاب
الخليفة العباسي وعقد له ، وكتب بذلك عقداً لولاية مشهوراً في كتب التاريخ
المغربية والمشرقية ، وانقلب إليه السفيران بتقليد الخليفة وعهده على الأندلس
والمغرب ، وبعث معهما هدايا كبيرة من تحف وخلع .

ولأول مرة في التاريخ بعد الدولة الأموية الموحدة في الشرق يجتمع العالم
الإسلامي في دولة واحدة تضم المغرب والمشرق يسعى رئيس دولة هو يوسف
ابن تاشفين الذي جمع إلى دولته ثلاثة عشر عرشاً من عروش الأندلس
ودولا أخرى من المغرب تنازل عن رياستها جميعاً لرئيس واحد هو أمير
المؤمنين الخليفة العباسي فكانت تلك سابقة كبرى لوحدة عربية كاملة ،
تكون مقدمة لوحدة إسلامية شاملة ، وما وحدة سوريا ومصر التي كونت
منها الجمهورية العربية المتحدة إلا النواة والبذرة لتلك الوحدة الكبرى ،
وما ذلك على الله بعزيز ، هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره
على الدين كله ولو كره الكافرون ، هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين
الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيداً .

وبعد وصول تقليد الولاية من الخليفة ، تسمى يوسف بأمر المسلمين
— وهو أول من لقب بذلك من ملوك الإسلام، وابن الأثير يقول : إنه لقب
بناصر الدين كذلك — ثم سلك النقاد باسم الخليفة العباسي ، ودعا باسمه
ويخطب على منابر الأندلس والمغرب ، ويمتد ذلك إلى آخر الدولة المرابطية .

قال الناصري : وإنما احتاج أمير المسلمين إلى التقليد من الخليفة المستظهر بالله ، مع أنه كان بعيداً عنه ، وأقوى شوكة منه ، لتكون ولايته مستندة إلى الشرع قال : وهذا من ورعه رحمه الله ، قال : وإنما تسمى بأمر المسلمين دون أمير المؤمنين أدباً مع الخليفة ، حتى لا يشاركه في لقبه لأن أمير المؤمنين خاص بالخليفة ، والخليفة من قریش كما في الحديث .

قال ابن خلكان : ويقال إن الغزالي قصد من الإسكندرية الركوب في البحر إلى بلاد المغرب ، على عزم الاجتماع بالأمير يوسف بن تاشفين صاحب مراكش ، فبينما هو كذلك بلغه نعيه فصرف عزمه عن تلك الناحية ، ثم عاد إلى وطنه بطوس واشتغل بنفسه^(١) .

والغزالي أراد أن يرحل للمغرب في عهد يوسف وفي ولايته ليرى ، رأى العين ، الدولة التي شارك في تخطيطها وتوجيهها ، وكان يريد أن يرى يوسف الإمام الأمثل الذي طالما تمنى أن يراه ، وأن يرى مدينته الفاضلة كما تخيلها ، ويتحقق بنفسه من أعمال يوسف الباهرة التي تحققت في أيامه ، وعصر الغزالي في المشرق كان عصر الضعف والتخاذل والفرقة ، وليتأكد عن كتب ما يردده انرواة من عدل يوسف وزهده وتقشفه الذي أعاد به دولتي العمريين ابن الخطاب وابن عبد العزيز . يوسف بن تاشفين معجزة الإسلام بحق في المغرب ، وقاهر الصليبيين في الشطر الغربي من العالم الإسلامي ، كما كان صلاح الدين الأيوبي قاهر الصليبيين في الشطر الشرقي من العالم الإسلامي . ظل يوسف يقرن النصر باسمه مدى نصف قرن من الزمان في معارك المغرب والأندلس ، فقد صارع ألفونسو والقمبياطو وملوك النصرانية الغربية والبابوية المستوفزة وكل القوى الصليبية المتحفزة ، ووضع أسساً للجهاد ونظم الحكم ظلت باقية بعده دهوراً طويلاً . وعاش تسعين عاماً عام ٤١٠ ومات عام ٥٠٠ رحمه الله ورحم صديقه والمشيّع له في ذلك والمؤيد الإمام الغزالي .

(١) وفیات الأعيان ج ٦ ص ١١١ .

على بن يوسف بن تاشفين والغزالي :

دخل كتاب الإحياء للغزالي المغرب والأندلس في حياة الغزالي ، وفي عهد على بن يوسف بن تاشفين ، فاصطرح عليه الفقهاء ، بين معارض ومؤيد ، والمعارضون كانوا الأكثر عدداً والأقوى نفوذاً ، قرعوا في الإحياء حملة - رأوها ظالمة - على الفقهاء ، وفيها أنهم عكفوا على الفروع من الشريعة ، وتركوا الأصول كتاب الله وسنة رسوله صلوات الله عليه ، وقرعوا فيه آراء المتكلمين وفلسفتهم عن الإلهيات والنبويات ، من مذاهب الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة ، فرأوها تأويلاً مخرجاً لنصوص القرآن ونصوص الحديث عن معانيها ومعطلات لما جاء فيها .

وكان أهل المغرب والأندلس منذ عهد الأدارسة وظهور مالك ، مالكية الأصول والفروع ، مالكية في العقائد الإلهية والنبوية ، ومالكية في الحكم والعبادات ؛ يقولون في قول الله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » . وما يشبهها من متشابه القرآن والحديث ، ما يقوله الإمام مالك : « العرش معلوم ، والاستواء مجهول ، والسؤال عن هذا بدعة » . ويؤمنون بما جاء في القرآن من محكم ومتشابه ، فيحكمون المحكم ويتبعون المتشابه على ظاهره مؤمنين به من غير تأويل ولا تشبيه ، ويقرعون ما أنزل الله : « وهو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والرايون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ؛ وما يذكر إلا أولوا الأبواب . » ويقرعون مع هذه الآية آيتي : « ليس كمثل شيء » . « ولم يكن له كفواً أحد » . ويعتقدون في هذا عقيدة مالك : « الله واحد في ذاته ، واحد في صفاته ، واحد في أفعاله ، لا كفواً له ولا مثيل في شيء من ذلك ، فكل ما يحظر ببالك فربنا مخالف لذلك ، ومن أول شيئاً من ذلك بغير نص من آية أو حديث أو إجماع ، فهو مبتدع . »

وما أن وقع كتاب الإحياء بيد القاضي أبي القاسم ابن حمدين ، ثم وقع بيد الفقهاء في العواصم الإقليمية من المغرب والأندلس ، كفاس ومراكش وقرطبة ، فقرعوه وتصفحوه حتى ثارت نائرتهم ، وتنادوا لرفع الأمر لأمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين ، وكان لا يخرج عن رأى الفقهاء في الأحكام ، وسياسة الدولة ، فاجتمعوا به وأخبروه بوجوب حرق الكتاب وإعدامه ، لما يحمل من بدع المتكلمين وضلالاتهم ، ولما يحمل من تنقيص الفقهاء وشتمهم وتنفير الناس منهم ، وأفتوه بأنه لا تجوز قراءته بحال .

فعارضهم الفقيه أبو الفضل يوسف بن محمد الحمادي ابن النحوى ، وقال : « وددت أنى لم أنظر في عمرى سوى كتاب الإحياء » . وتابعه قوم ، ولكن غلب ابن حمدين ومن معه ، وأثاروا معهم العامة والطلبة .

فاستجاب علي بن يوسف أمير المسلمين لرأى الأكثر ، وأمر بالبحث عن كتاب الإحياء بحثاً أكيداً ، وكتب بذلك إلى سائر الأمصار والأقطار من مملكته المغرب والأندلس ، وأمر بتفتيش مكاتب الناس الخاصة والعامة ، وأن يحلفوا بالإيمان المغلظة - الطلاق والعقاق - بأنهم لا يملكون كتاب الإحياء وليس يبيدهم منه شيء ، وأخذ الفقيه ابن النحوى يفتى الناس بأنها أيمان لا كراه لا تازم .

فجمع من كتاب الإحياء ركام منه وعدد كثير من نسخه ، ببلاط الأندلس وسائر بلاد المغرب ، فأمر أمير المسلمين علي : بوضعها في صحن جامع قرطبة ، ثم أمر بصب الزيت عليها وإيقادها بالنار فحرقته وهكذا فعل منها بمراكش ، وتوالى إحراقها في سائر بلاد المغرب ثم صدرت الأوامر السلطانية بمنع دخول جميع كتب الغزالي للمغرب والأندلس ، وإنزال أشد العقوبات بمن وجد عنده شيء منها .

قال عبد الواحد المراكشى : « ولما دخلت كتب أبى حامد الغزالي رحمه الله المغرب ، أمر أمير المسلمين علي بن يوسف بإحراقها ، وتقدم بالوعيد

الشديد ، من سفك الدم ، واستئصال المال ، إلى من وجد عنده شيء منها ، واشتد الأمر في ذلك .^(١)

وتحدث على بن حرزهم عن الإحياء وما قوبل به في فاس ، وعن معارضة عالمها أبي الفضل ابن النحوى لمصادرة الكتاب وإعدامه فقال :

« لما وصل إلى فاس كتاب أمير المسلمين على بن يوسف ، بالتحريم على كتاب الإحياء ، وأن يحلف الناس بالآيمان المغلظة أن كتاب الإحياء ليس عندهم ، ذهبت إلى أبي الفضل أستفتيه في تلك الآيمان ، فأفتاني بأنها لا تلزم ، وكانت إلى جنبه ، فقال لي : هذه الأسفار من كتاب الإحياء ، وددت أني لم أنظر في عمرى سواها . قال ابن الزيات المراكشى : وكان أبو الفضل قد انتسخ كتاب الإحياء في ثلاثين جزءاً ، فإذا دخل شهر رمضان قرأ في كل يوم جزءاً .^(٢) »

وبلغ حرق الكتاب للمشرق ، فسمعه الغزالي فألمه وأحزنه ، ورفع يديه بالدعاء على دولة المرابطين بأن يمزق ملكها كما مزقت كتب الإحياء ، وقد حضره المهدي بن تومرت ، وكان حرقه بين سنتي : ٥٠٢ أو ٥٠٣ - كما في معيار الوثنريسي - وعلى بن يوسف ببيع بإمارة المسلمين عام ٥٠٠ والغزالي مات سنة ٥٠٥ ، تقول الرواية المغربية : وقد استجيب دعاء الغزالي في المرابطين .

وقد روى لنا ابن القطان في كتابه « نظم الجمان فيما سلف من أخبار الزمان » قصة وصول الخبر للغزالي ، من مغربيين تشابهوا شكلاً ورواية .

قال عبدالله بن عبد الرحمن العراقي - شيخ مسنن من سكان فاس : « كنت ببغداد بمدرسة أبي حامد الغزالي ، فجاء رجل كثر اللحية ، على

(١) المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ١٧٣ .

(٢) الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى ، لأحمد الناصري ج ٢ ص ٦٧ .

رأسه (كرزى) صوف ، فدخل المدرسة وحياها ببركتين ، ثم أقبل على
الشيخ أبى حامد ، فسلم عليه .

فقال الغزالي : ممن الرجل ؟

— من أهل المغرب الأقصى .

— دخلت قرطبة ؟

— نعم .

— فما فعل فقهاؤها ؟

— بنجر .

— هل بلغهم الإحياء ؟

— نعم .

— فماذا فعلوا فيه ؟

—

قال العراقى ساكن فاس : فلزم الرجل الصمت حياء منه ، فعزم عليه
الغزالي ليقولن ما طرأ ، فأخبره بإحراقه ، وبالقصة كما جرت ، قال : فتغير
وجه الشيخ أبى حامد ، ومد يده إلى الدعاء ، والطلبة يؤمنون . فقال : اللهم
مزق ملكهم كما مزقوه ، وأذهب دولتهم كما حرقوه ، قال : فقام محمد
ابن تومرت السوسى ، الملقب بعد بالمهدى ، عند قيامه على المرابطين فقال :
أيها الإمام ، ادع الله أن يجعل ذلك على يدي ، قال : فتغافل عنه أبو حامد ،
قال : فلما كان بعد جمعة إذا شيخ آخر مثل شكل الأول ، فسأله أبو حامد .
فأخبره بمثل الخبر المتقدم ، فتغير وجهه ، ودعا بمثل دعائه الأول ، فقال
المهدى : على يدي ! فقال : اخرج سيجعل الله ذلك على يدك . قال العراقى :
فقبل الله دعاءه ، وخرج ابن تومرت من هناك إلى المغرب ، وقد علم أن دعوة
الشيخ لا ترد ، فكان من أمره ما كان .^(١)

(١) الميعار العرب عن فتاوى أفريقية والأندلس والمغرب لأحمد الزنشرى ج ٢ ص ١٢٣

وهذه قصة حكاها، قبل ابن قطان، ابن الخطيب في الحلال الموسوية، وحكاها بعده الرهوني في حاشيته على شرح الزرقاني على مختصر خليل ، في باب الشهادات .

وعلى بن يوسف بن تاشفين إنما حرق كتاب الغزالي ، ومنع دخوله للمغرب ، استجابة لمستشاري دولته ، وكلهم من الفقهاء ، وما كان يسعه غير ذلك في مجتمع كان سلفي العقيدة على مذهب مالك ، يرى في مذاهب علماء الكلام ، بكل فرقهم : أشاعرة ، وما تريديّة ، ومعتزلة ، مذاهب أحدثت في دين الله ما لم يحدثه السلف الصالح ، صحابة وتابعين وأئمة مجتهدين .

وعلى بن يوسف كان من صالحى ملوك المغرب وصالحى ملوك المسلمين ، كان حليماً وقوراً ، ومجاهداً فاتحاً وإماماً عادلاً ، جاز إلى الأندلس عام ٥٠٣ داعياً إلى الله ، ومجاهداً في جيوش تزيد على مائة ألف فارس ، ففتح مدن طلاموت ، ومجريط ، ووادي الحجارة ، وسبعاً وعشرين حصناً من إقليم طليطلة وكانت له مع الفرنج معارك ، حالقه الظفر في جميعها ، ولد سنة ٤٧٧ وولى إمارة المسلمين في المغرب الأوسط — الجزائر — والأقصى والأندلس سنة ٥٠٠ وتوفى سنة ٥٣٧ رحمه الله ورحم الغزالي .

وما كادت تنتهى أيام على بن يوسف ، وتطل دولة الموحدين بثورة المهدي بن تومرت وبانقلابه عليهم حتى عاد كتاب الإحياء للظهور ، ودخل كل بيت ، في جميع مدن المغرب ، والأندلس وإلى الآن لا يزال مثل مغربي يبين اهتمام المغاربة وحرصهم على اقتناء الإحياء ، فيقول المثل : « بيع اللحية واشتر الإحيا » .

*

المهدي بن تومرت :

محمد بن تومرت الهرغى من إقليم سوس بالمغرب الأقصى ، ومن قبائل المصاحلة ، رحل للأندلس فدخل قرطبة طالباً للعلم ، ثم رحل للمشرق

في شهور سنة ٥٠١ في طلب العلم أيضاً شاباً يافعاً ، فانهى إلى العراق ، واجتمع بأبي حامد الغزالي ، وأقام بمكة مدة مديدة وحج وحصل طرفاً صالحاً من علم الشريعة والحديث النبوي وكان ورعاً ناسكاً عابداً لا يصحبه من متاع الدنيا إلا عصا وركوة ، وكان شجاعاً فصيحاً في لسان العرب والبربر ، شديد الإنكار على الناس فيما يراه منكراً تحمل في سبيل ذلك الأذى من الناس ، فثاله بمكة مكروه مما اضطره إلى الخروج منها إلى مصر ، ثم طرد من مصر للإسكندرية ، ومنها ركب البحر لبلاده ، فأخذ يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وهو في السفينة ، فرموه في البحر ، ثم بدا لهم فاستنقذوه منه ، فنزل للمهدية في تونس سنة ٥٠٥ فتابع دعوته وأخذ في كسر آلات الملاحى ، وأوانى الخمر ، ثم انتقل إلى « بجاية » آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر كذلك ، واشتغل فيها بالتعليم مدرساً وواعظاً ، وفيها لقيه كبير أصحابه عبد المؤمن ابن علي فأعجب به واختص بملازمته ، ولقى من الأذى في المغرب لدعوته ما لقيه في المشرق .

وقد صاحب ابن تومرت الغزالي ، ولازمه ثلاث سنوات ، طالباً للعلم ومريداً ، فأخذ عنه طريقته في التربية والتفريغ للعلم والدعوة إليه وعنه تلقى علم الكلام على مذهب الأشاعرة وكان يفضي إليه بذات نفسه بالرغبة في الإصلاح والقيام على دولة المرابطين ، وكان يتحدث نفسه بذلك ويعلنه في المجالس وبين الناس ، وحين بلغ الغزالي حرق المرابطين لكتابه الإحياء كان ابن تومرت حاضراً مجلسه وحين دعا عليهم انتهزها ابن تومرت فرصة ، ورجاه في الدعاء له أن يكون خراب دولتهم على يده كما مضى ، وكان الغزالي يريد له لذلك ويتنبأ له بظهوره على خصومه من المرابطين .

وابن خلدون تحدث عن المهدي فقال :

« رجع المهدي إلى المغرب محرراً متفجراً من العلم ، وشهاباً واريماً من الدين وكان قد لقي بالمشرق أئمة الأشعرية من أهل السنة وأخذ عنهم ، واستحسن طريقهم في الانتصار للعقائد السلفية ، والذب عنها بالحجج العقلية

الدامغة في صدر أهل البدعة ، وذهب إلى رأيهم في تأويل المتشابه من الآي. والحديث ، بعد أن كان أهل المغرب بمعزل عن اتباعهم في التأويل والأخذ برأيهم ، اقتداء بالسلف في ترك التأويل ، وإقرار المتشابهات كما جاءت ، فبصر المهدي أهل المغرب في ذلك ، وحملهم على القول بالتأويل والأخذ بمذاهب الأشعرية في كافة العقائد ، وأعلن بإمامتهم ووجوب تقليدهم ، وألف العقائد على رأيهم ممثل : «المرشدة» في التوحيد . قال : وكان من رأيه القول : بعصمة الإمام على رأى الإمامية من الشيعة ، ولم تحفظ عنه فلتة في البدعة سواها . »

وهذا الذي حكاه ابن خلدون عن أشعرية المهدي، تخرج فيه على يدي. الإمام الغزالي ، فقد لازمه فيه سنوات .
قال ابن زرع :

« إن المهدي رحل إلى المشرق في طلب العلم ، ونبغ في علم الأصول والاعتقادات ، وكان من جملة من لقي من العلماء الشيخ أبا حامد الغزالي رضي الله عنه ، لازمه ثلاث سنين . »

ومحمد بن تومرت كان يقرأ ويسمع عن رجل يظهر من آل بيت النبوة يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً ، وأن اسمه محمد . . . فكان يحدث نفسه بأن يكونه ، وأغراه بذلك الغزالي وأطعمه فيه انتقاماً من علي ابن يوسف بن تاشقين ودولة المرابطين ، لما أحرقوه من كتابه الإحياء :

قال ابن أبي زرع :

« إن الغزالي كثيراً ما يشير إلى المهدي ، ويقول : إنه لا بد أن يكون له شأن ، ونمي الخبر بذلك إلى ابن تومرت ، فلم يزل يتقرب من الشيخ بأنواع الخلمة ، حتى أطلعته على ما عنده من العلم في ذلك ، فلما تحققت عنده الحال ، استخار الله وعزم على الترحال ، فخرج قاصداً بلاد المغرب غرة ربيع الأول عام (٥١٠) إلى أن اجتمع به عبد المؤمن بن علي ، فبايعه على موازرته . »

في الشدة والرخاء وفي العسر واليسر ، ثم قدم بلاد المغرب واستقر بمدينة
مراكش ، وكانت له فصاحة وعلية مهابة ، فأخذ يطعن على المرابطين ،
ويشيع عند من يثق به ويسكن إليه ، أنه المهدي المنتظر الذي يملأ الأرض
عدلاً كما ملئت جوراً .

قال عبد الواحد المراكشي :

« كان ابن تومرت يحدث نفسه بالقيام على المرابطين ، فقوى طمعه - حين
شهد الغزالي يدعو على المرابطين ويقول : ليذهبن عن قريب ملكهم . » (١)

قال الناصري :

« كان ابن تومرت يحدث نفسه بالدولة لقومه على يده ، ولقى أبا حامد
الغزالي ، وفاوضه بذات صدره في ذلك ، فأراده عليه . » (٢)

وقد مضى في حكاية ابن القطان عن قصة دعاء الغزالي على المرابطين ،
وقوله : « اللهم مزق ملكهم كما مزقوه - كتاب الإحياء - وأذهب دولتهم .
كما حرقوه » ، أن ابن تومرت - وكان حاضراً - قال : « على يدي » ، فقال
له الغزالي : « اخرج سيجعل الله ذلك على يديك . »

وقد سأل خليفته على المغرب والأندلس بعده عبد المؤمن ابن علي :
القاضي أبا بكر ابن العربي المعافري ، وكان قد أقام في المشرق سنين في طلب
العلم : هل لقيت المهدي عند الإمام الغزالي ؟

فقال : ما لقيته ، ولكن سمعت به .

فقال له : فما كان أبو حامد يقول فيه ؟

قال : كان يقول « إن هذا البربري لا بد أن سيظهر . » (٣)

(١) المعجب ص ١٧٨ .

(٢) الاستقصا ج ٢ ص ٧١ و ١٠٥ .

(٣) الاستقصا ج ٢ ص ٧١ و ١٠٥ .

ومحمد بن تومرت ولد سنة ٤٨٥ ومات سنة ٥٢٤ ، وظهر بدعوته بالمهدوية ، وثورته على المرابطين ، سنة ٥١٤ بعد موت شيخه الغزالي بتسع سنين وتلقب بالمهدي القائم بأمر الله ، وهو الذي قرر القواعد لدولة الموحدين ومهداها ، ورتب فيها الأحوال ووطدها ، وكتب في ذلك كتباً ، وألف مؤلفات ، منها « أعز ما يطلب » ، وهو مطبوع ، و« كنز العلوم » ، و« المرشدة » في التوحيد .

وللإمام ابن تيمية رد على كتاب ابن تومرت « المرشدة » انتقدها في كتاب خاص .

وزاد ابن تومرت في أذان الصبح : أصبح والله الحمد . ولا تزال هذه الزيادة تذكر إلى عصرنا هذا (١٣٨٠ هـ) في جميع مآذن المغرب مع أذان الصبح .

أما الفتوحات وقمع المخالفين للدولة الجديدة (الموحدين) والخوارج عنها ، فقد قام بها مريده وأنخص أصحابه عبد المؤمن بن علي . فكان المهدي بن تومرت مع عبد المؤمن بن علي في الدولة الموحدية ، كما كان عبد الله بن ياسين مع يوسف بن تاشفين في الدولة المرابطية .

فرحم الله الغزالي ، ورحم الله يوسف بن تاشفين ، ورحم ولده علياً ، ورحم المهدي بن تومرت ، وأحسن الله للمحسن منهم ، وتجاوز عن سيئهم ، وتاب عليه .

والحمد لله رب العالمين .

مصادر البحث

- ١- المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، لعبد الواحد المراكشي :
- ٢- القرطاس في ملوك المغرب ومدينة فاس ، لعلي بن أبي زرع .
- ٣- الحلال الموشية في الأخبار المراكشية ، للسان الدين بن الخطيب .
- ٤- العبر وديوان المبتدأ والخبر ، لعبد الرحمن بن خلدون .
- ٥- المعيار المعرب عن فتاوى إفريقية والأندلس والمغرب ، لأحمد الونشريسي .
- ٦- حاشية الرهوفى على شرح الزرقانى على مختصر خليل .
- ٧- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، لأحمد ابن خلكان .
- ٨- الكامل في التاريخ ، لعلي بن الأثير .
- ٩- الاستبصار لأخبار دول المغرب الأقصى ، لأحمد الناصري .
- ١٠- إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس ، لعبد الرحمن ابن زيدان .
- ١١- قيام دولة المرابطين ، للدكتور حسن أحمد محمود .

الجمعة ٣١ من مارس سنة ١٩٦١

الجلسة الختامية

في المساء

الدكتور إبراهيم بيومي مدكور

تلخيص أعمال المهندس جابر

تلخيص أعمال المرحبان

أيها السيدات والسادة :

لقد قضينا في هذا الحرم الجامعي المقدس خمسة أيام ، بمعدل سبع ساعات يومياً في الأغلب ، قضيناها نتحدث عن حجة الإسلام الغزالي ، وما أظننا استنفدنا القول فيه ، وكل ما أرجو أن نكون قد وقَّينا لذكراه ، وقمنا ببعض واجبتنا نحوه . ومن أجدر هذا الوفاء من مدينة دمشق التي كان طبيعياً أن نجتمع فيها ، فلأنها هي التي لجأ إليها الغزالي منذ تسعة قرون طالباً لهدوء النفس وطمأنينة القلب ، وراغباً في الخلوة والتأمل .

ولاجتماعنا هذا معان أحب أن أشير إلى بعضها ، وكلها تدور حول مجد الغزالي وعظمته .

فهو يشهد أولاً بأنه مفكر إنساني ، سارع إلى الاحتفال بذكراه ممثلون للفكر الإنساني من جميع أطراف الدنيا ، يتكلمون باسم أكثر من عشرين دولة وهيئة ، إلى جانب جامعات الجمهورية العربية المتحدة وهيئاتها العلمية . بينهم ممثلون لليونسكو وجامعة الدول العربية والمؤتمر الإسلامي ، وآخرون لثمان دولٍ أسيوية ، وخمس أفريقية ، واثنين من أوروبا وأمريكا .

والغزالي ملك أيضاً للفكر الحر ورمز لتقديس الحقيقة لذاتها ، دون تقيد بعبقيدة أو مذهب . يعرض له المسيحي كما يعرض له المسلم ، ولقد سبق

لكثير من علماء المسيحيين ، بين دينيين ومدنيين ، أن عاجلوا بعض جوانبه ، وكان لهم فيها جهود عظيمة وآثار قيمة . ولم يفقد الغزالي في قاعتنا هذه طابعه الخالد ، طابع الحرية والبحث الطليق ، فأسهم في درسه هنا مسلمون ومسيحيون ، سلفيون ومجددون ، سنيون وشيعيون ، فلاسفة وعلماء . وأستطيع أن أقرر في اطمئنان أنهم كانوا يهدفون جميعاً إلى البحث عن الحقيقة وحدها ، وأن دروسهم ومناقشاتهم اتسمت بسمات الفهم والتفاهم وعرض الآراء في حرية وطلاقة . وما كان لنا ونحن نحكي ذكرى علم من أعلام الفكر أن نضيّق دائرة التفكير في حضرته ، أو أن نسد باباً من أبواب البحث أمام طلابه .

ودل هذا المهرجان أخيراً على أن تراث الإمام الغزالي فسيح الأرجاء متنوع الجوانب ، ألقى فيه نحو خمسين كلمة ، بين بحث قصير ودراسة مستفيضة ، عدا نحو عشرة بحوث لم يتسع الوقت لإلقائها ، وعدا ما أثير من نقد وتعليق . ومع هذا لا يزال مجال القول ذا سعة .

*

وإذا استعرضنا هذه البحوث والكلمات ، وجدناها تدور حول أبواب أربعة :

١ - حياة الغزالي ومؤلفاته .

٢ - منهجه .

٣ - آراؤه ومذهبه .

٤ - أثره وموقفه الباحثين منه .

فأما الباب الأول فلم ينل حظه من البحث والدرس ، ولم تمس حياة الغزالي إلا مساً خفيفاً ، ولم تعالج إلا عن طريق غير مباشر ، كتصوير عصره الفكري ، وبيان صلته بيوسف بن تاشفين . وما أحوجنا إلى ترسم هذه الحياة خطوة خطوة وتبعتها . مرحلة مرحلة ، فهي تثير مشكلات لم تحل بعد حلاً نهائياً .

فنتساءل مثلاً : متى قصد الغزالي دمشق ؟ وكم زمناً أقام فيها ؟ وهل قصدها من بغداد مباشرة أم مر بمكة أولاً ؟ وهل زار مصر في طريقه إلى مراکش ؟ وما حقيقة أزمته الروحية في بغداد ؟ أهى أمر طارئ أم وليدة مرض قديم ؟ وما موقفه من الصليبيين ؟ والواقع أننا لا نزال في حاجة إلى أن نربط الغزالي ربطاً أوثق ببيئته الخاصة التي نشأ فيها ونربى ، وبيئته العامة التي تعبر عن الجو الفكري والسياسي والاجتماعي الذي أحاط به . ولا شك في أن هذا ما يعين على توضيح مجرى تفكيره وتطور آرائه .

ولم تدرس هنا مؤلفات الغزالي في استقلال ، اللهم إلا محاولة لم يتسع الوقت لإلقائها ، وتنصب على بيان ما ترجم منها إلى التركية . وما أحوجنا أيضاً إلى أن نكوّن منها سلسلة متصلة الحلقات ، فننحى المنحول منها ، ونربطها بمراحل حياته المتلاحقة ، ونتخذ من ذلك وسيلة لمتابعة تطور تفكيره ، وبيان الصلة بين مؤلفاته الكبرى ورسائله الصغرى ، ونحدد بالدقة مدى انتشار كل منها وتأثيره في الخلف .

ومن حسن الحظ أن ظهر كتابان بمناسبة هذا المهرجان ، دعا المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية لوضع أولهما ، وكلف به الدكتور عبد الرحمن بدوي ، وعنوانه « مؤلفات الغزالي » ، ويقع في نحو ٥٧٠ صفحة من القطع المتوسط . ويشتمل على مقدمة وسبعة أقسام وملاحق ، عرضت فيها لوحة مختصرة لحياته ، ودرس مستوعب لمؤلفاته : الصحيح منها والمنحول ، المطبوع والمخطوط ما ترجم وما لم يترجم . ووضع الأستاذ عبد الكريم العثمان الكتاب الثاني ، وعنوانه « سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه » ، ويقع في نحو ٢٢٠ صفحة من القطع المتوسط . ويحاول جمع كل ما ورد على أقلام أصحاب التراجم والمؤرخين متصلاً به ، فيفتح الباب لموازنات وتحقيقات نافعة . ولا نزاع في أن هذين الكتابين يتداركان كثيراً مما فاتنا في محاضراتنا ، ويعدان أداتين صالحتين من أدوات البحث والتحقيق .

وأما الباب الثاني فقد تنوعت فيه أوجه الشرح والتحليل ، فبسط منهج الغزالي الوضعي ، وبين مدى تطبيقه في دراساته الأخلاقية والسيكولوجية والاجتماعية . وأشار إلى جدله في قوته ونصوع حجته ، وإلى شكه وأثره في نقل المعلومات والوصول إلى اليقين . ولا يخلو الحديث عن منهج الغزالي من تساؤل واستيضاح ، أكان يأخذ بمنهج واحد ؟ أم يقول بمناهج متعددة بحسب المواقف والموضوعات ؟ وكيف نوفق بين منهجه العقلي ومنهجه النقلي ؟ وبين هذين وطريق الدوق والإلهام ؟

ويمكن أن يقال إن مذهب الغزالي وآراءه نالت أعظم قسط من عناية الباحثين في مهرجاننا هذا ، فشرح لنا شرحاً مفصلاً فقه الغزالي وأصوله : واستعرضت أفكاره السياسية ونظرياته الأخلاقية في موازنة بينها وبين الأخلاق النيقوماخية ، وربط لها ببعض النظريات الحديثة . واستمعنا إلى أكثر من حديث عن الغزالي المربي وعالم النفس ، وفي بحوثه التربوية جوانب لم تعالج من قبل . ونوقشت طويلاً آراؤه الكلامية والفلسفية ، وحول التوفيق بينها وبين ما إذا كان الغزالي المتكلم أشعرياً أو سلفياً .

ولقد وقفنا بوجه خاص عند تصوفه ، فانصب عليه أكثر من بحث ، كمعانى الجوانية ، ومعرفة الغيب ، ورجوع الغزالي إلى اليقين ، ومصدر المعرفة عنده . وأثيرت حوله عدة مناقشات لا تخلو من جدّة وطرافة . ولا غرابة فالتصوف عند الغزالي في القمة وخاتمة المطاف ، وله فيه مواقف تدعو إلى التأمل : هل الغزالي المتصوف يعارض الغزالي الفقيه ؟ أو ينكر للغزالي المتكلم ؟ وهل هو في تصوفه حلاجي أو قشيري ؟

حل كثير من هذه المشكلات ، ولا يزال بعضها محل أخذ ورد ، ووضع المشكلة على كل حال خطوة في سبيل حلها . وأثيرت مشكلات أخرى يمكن أن تعد معاصرة ، كتحديد النسل والبحوث الديموجرافية في الإسلام ، أو الآراء السياسية الحديثة من سلطة الفرد والدولة والاشتراكية والديمقراطية .

ولم يفتنا البحث عن الأصول والمصادر ، وهو عسير دائماً . ومصادر الغزالي الإسلامية جلية واضحة ، وإنما تستوقفنا مصادره الأجنبية ، وهي ولا شك شرعية ، وغربية ملأت العالم الإسلامي وامتزجت بثقافته . وقد استكملت هنا حلقة من حلقات التسلسل الفكري ذكرت من قديم ، ولم تنل ما تستحق من عناية وتحقيق ، ونعني بها خاصة رسالة ليحيى النحوي في الرد على برقلس وإثبات خلق العالم . وقد ترجمت إلى العربية ، وتبادلها الباحثون من فلاسفة ومتكلمين ، ولا بد أن يكون الغزالي قد ألم بها . وقد عثر على هذه الترجمة أخيراً ، ولها شأنها في توضيح الاتجاه المعاكس لأرسطو في تاريخ الفكر الإسلامي .

وأخيراً اختلف في الحكم على الغزالي من قديم ، فرمى بالتناقض تارة ، وبعدم الإخلاص تارة أخرى ، واستنكر تصوفه ، وأخذ عليه عدم التحرر في رواية الحديث ، وكان لا بد أن يكون لهذا الاختلاف صدى في البحوث التي أُلقيت في هذه القاعة . ولكن برغم هذا نستطيع أن نوكد أنها برهنت جميعاً على أنه كان ولا يزال حجة الإسلام ، حاول جمع الكلمة وتجديد الروح الدينية وتغليتها ، والتخفيف من غلواء الفوارق المذهبية ، وهو بهذا مجدد ومصلح بقدر ما هو متكلم وفيلسوف . ولا شك في أن الفوارق المذهبية في الإسلام قد خفت حدتها منذ القرن السادس الهجري ، وللحروب الصليبية وغزو التتار شأنها في ذلك ، ولكن ينبغي ألا ننسى أيضاً أثر تلك الدعوات القوية ، أمثال دعوة الغزالي ، إلى جمع الكلمة حول أهل السنة والجماعة . وإذا تركنا جانباً أثره في العالم الغربي ، فإننا نستطيع أن نقرر أيضاً أن النهضة الفكرية الإسلامية الحديثة مدينة له ومتأثرة به إلى مدى بعيد . وما أجدرنا أن نرفع الغبار عن مخلفاته ، ونحجي تراثه لإحياء كريمة ، وهذا ما سنتقدم به لجنة المهرجان إليكم في توصياتها .

*

سيداتي ، سادتي :

لست في حاجة أن أشير إلى أن البحوث التي استمعنا إليها هنا اتسمت في جملتها بالعمق والدقة ، والتقصى والاستقراء ، وعولت على النصوص تجمعها وتستخلص منها ، فعرضت الغزالي في ضوء الغزالي نفسه . وإني لأشكر السادة الباحثين على ما بذلوا من جهد وما أمتعنوا به من حديث ، واعتذر إليهم مخلصاً، إن كانت قيود الزمن قد قبضت على بأن أرجو منهم أن يوجزوا أو يركّزوا ، وكم كنا نتمنى جميعاً أن نستمع إليهم على مهل ، وأن يرسلوا أحاديثهم على سجيئها، على أنا سننعم مرة أخرى بالوقوف على ما بحثوا وحققوا حين نقروهم في كتاب هذا المهرجان .

وانتم أيها المستمعون ، كم أباهي بشغفكم وانتباهكم ، بحرصكم ومثابرتكم ، بسكونكم وهلوئكم ، ولا شك في أنا مدينون لكم بكثير مما حققنا . أصغيتم فوعيتم . واستفسرتم فأصبتم الهدف ، وعلقتم فأوضحتم ، فشكراً لكم جميعاً رجالاً ونساء ، شيوخاً وشباباً .

ولا أستطيع أن أبرح مكاني هذا دون أن أكرر خالص شكرى للجامعة دمشق أن أفسحت صدرها لنا ، ووضعت هذه القاعة تحت تصرفنا . وإلى الملتقى في أمثال هذه المناسبة الكريمة إن شاء الله .

النُّصَيَّا ٢٤

الأنشطة

١- يعلن المشتركون في مهرجان الغزالي اغتباطهم بالنجاح الذي حققه المؤتمر، لاتساع نطاق الدول والهيئات المشتركة فيه، وتنوع البحوث التي ألفت به ، ويرون في ذلك ما يشجع على زيادة العناية بأعلام الفكر العربي والإسلامي .

٢- يوصون بطبع كتاب يضم البحوث التي وضعت بمناسبة المؤتمر ، سواء منها ما ألقى وما ضاق الوقت عن الاستماع إليه فضلا عن كلمات الوفود .

٣- يوصون بتأليف لجنة لنشر مؤلفات الغزالي نشرة علمية محكمة .

٤- يرغبون إلى جامعة الدول العربية أن يعمل معهد المخطوطات التابع لها على تصوير مخطوطات مؤلفات الغزالي ووضعها تحت تصرف اللجنة .

٥- يوصون مديرية الآثار بدمشق أن تصنع لوحات تذكارية في الأماكن التي أقام الغزالي بها ، كما يوصون مدينة دمشق بإطلاق اسمه على شارع أو ساحة فيها .

٦ - يتوجهون إلى منظمة اليونسكو بالرغبة في إيلاء التراث الفكرى.
العربى والإسلامى عناية أوفر ضمن مشروعها الخاص بالشرق
والغرب .

٧ - فى الختام يعربون عن عميق شكرهم للمجلس الأعلى لرعاية الفنون
والآداب والعلوم الاجتماعية على تنظيم هذا المهرجان والإنفاق
عليه وتوفير أسباب مجاحه .

النحوث

هاتني أرسلها أصحابها ولم تُلَقَّ في المهرجان

الدكتور أبو العلاء عفيفي

أشكر الغيب إلى

في توجيه الحياة العقلية والروحية في الإسلام

انْشَرُ الْغَزَالِي فِي تَوْجِيهِ الْحَيَاةِ الْعَقْلِيَّةِ وَالرُّوحِيَّةِ فِي الْإِسْلَامِ

١ - يتصل توجيه الغزالي للحياة العقلية والروحية في الإسلام اتصالاً وثيقاً بالانقلاب الروحي الخطير الذي عاناه هذا المفكر المصلح من رجب إلى ذي القعدة من سنة ٤٨٨ هجرية . بل لا نبالغ إذا قلنا إنه كان ثمرة من ثمرات هذا الانقلاب ونتيجة من نتائجه .

كان هذا الانقلاب حداً فاصلاً في حياة الغزالي شطرها شطرين : عاش في الشطر الأول الغزالي الفقيه الأصولي المتكلم ، المؤرخ للعقائد والفلسفة ، وعاش في الشطر الثاني الغزالي الصوفي الناقد المجدد للدين وعلوم الدين ، الموجه للحياة العقلية والروحية في الإسلام .

ولم يكن ذلك الانقلاب الروحي الذي سجله في دقة وأمانة في كتابه « المنقذ من الضلال » ، سوى مظهر لنفس تائثرة تطلب الخلاص وتنشد اليقين ؛ ولم يكن الغزالي يفكر إلا في مشكلته الخاصة ، فلم يدرب بخلافه أنه بحل هذه المشكلة قد حل مشاكل غيره من المسلمين ممن وقفوا موقفه من التقليد في طرف ، ومن النظر العقلي في الفلسفة والكلام وأقوال أهل الأهواء والنحل في طرف آخر .

فكما أن الغزالي بعد انقلابه الروحي سار في طريق جديد ، كذلك سار الإسلام بعد الغزالي ، وبفضل مؤلفاته وتعاليمه ، في طريق جديد : لأنه طبع انفعاليات الإسلام والعلوم الإسلامية بطابع خاص لم يزل عنها إلى يومنا هذا .

أظهر إفلاس الفلسفة في الوصول إلى علم يقينى بحقيقة الألوهية والنبوة ، وبين أن جدل المتكلمين قد ينفي بمطلوبهم ، ولكنه غير واف بحاجة من لا يسلم بمقدماتهم ؛ وأظهر بطلان دعوى الباطنية في تلقى العلم عن إمام معصوم ؛ وقرر أن التصوف — بما فيه من إلهام وذوق — هو الطريق الموصل إلى المعرفة اليقينية وخلص النفس ، وأن الفلسفة وعلم الكلام والتصوف يجب أن تقوم على أساس من الدين وتتمشى مع أصوله وتعاليمه .

*

٢ — فالغزالي هو الذى ضرب الفلسفة المشائية العربية في مسائل الإلهيات ضربة لم تقم لها قائمة من بعدها . وكان من نتيجة ذلك أن فقدت هذه الفلسفة استقلالها وأهميتها ، فدخل بعض عناصرها في الثقافة العامة ، وبقيت منها بقايا ظلت حية في كتابات الأجيال التالية من المتفلسفين ؛ وفي كتب الكلام والتصوف بوجه خاص .

لهذا لم يلعب في تاريخ الفكر الإسلامى بعد الغزالي فيلسوف من طبقة الفارابي وابن سينا وأبي بكر الرازي ، ولم يظهر على المسرح الفلسفى الشرق إلا المخلصون والشراح وكتاب الحواشى والتعليقات الذين لم يتجاوزوا فلسفة المتقدمين . بل لم يلعب من فلاسفة المغرب الإسلامى من يمكن أن نقارنه برجال الطبقة سالفة الذكر : فإن كبار فلاسفة الأندلس والمغرب — مع استثناء ابن رشد الذى أخلص الإخلاص كله لأرسطو في شروحه وتعليقاته — كانوا عالة على فلاسفة الشرق ، وكانوا منهم بمثابة الأقمار التوابع التى تدور في أفلاك الكواكب الكبيرة : كإبن باجه الذى دار في فلك الفارابي ، وإبن طفيل الذى دار في فلك ابن سينا .

وبمقدار ما فقدت الفلسفة من عنصر الابتكار والتجديد ، برزت فيها الناحية الشكلية والجدل اللفظي والجمود على الأفكار التقليدية ؛ أو بعبارة أخرى ، ظهر فيها كل الصفات التى امتاز بها تفكير العصر المدرسى .

أما أنها نزلت عن عرشها الذى احتلته زماناً ، فظاهر من موقف رجال الحكم منها ومن كتبها . فبعد أن كان الاتصال بالفلاسفة من الأمور التى يعتز بها سلاطين المسلمين وأمراؤهم ؛ وبعد أن كانوا يقاخرون بإقامتهم فى قصورهم ، انقلب الحال فأصبحنا نرى الحكام يتبرعون من الفلسفة والمشتغلين بها ، ويأمرون بإحراق كتبهم علناً فى الأسواق ، كما فعل على بن يوسف بن تاشفين بكتب الغزالي لاشتمالها على الفلسفة التى كان يمتقها .

والغزالي هو الذى غير اتجاه مجرى علم الكلام ، ورسم الطريق لعلم كلام جديد لا يبنى على حكم العقل وحده ، بل يستند إلى العقل والكشف .

وهو الذى قرب الفلسفة وعلم الكلام — كما فهمهما — من عقول أوساط الناس بعد أن كانا قصرأ على طبقة خاصة ؛ فقد أحاط الفلاسفة أنفسهم قبل الغزالي بسياج من الأسرار ، واصطنعوا لغة حافلة بالغموض والمصطلحات التى كانت غريبة على اللغة العربية : إما فى بنائها أو فى مفاهيمها الجديدة التى حملتها الفلسفة اليونانية بعد ما نقلت إلى العربية . نعم لم يتحرر الغزالي نفسه من أساليب الفلاسفة ومنهجهم واصطلاحاتهم تمام التحرر فى كثير مما كتب ، وفى كتاب « التهاوت » بوجه خاص ، إذ كان لازماً عليه أن يخاطب الفلاسفة بلغتهم ويحاربهم بأسلحتهم .

كل هذه مسائل نشير إليها الآن إشارة إجمالية ، وستتضح لك معانيها فى عرض تفصيلي خلال هذا المقال .

٣ — وكما يصح أن نسمى الانقلاب الروحي الذى عاناه الغزالي « إحياء » وبعثاً جديداً لنفسه ، كذلك يصح أن نسمى الحركة الانقلاية التى قام بها فى العلوم الدينية والحياة الدينية الإسلامية « حركة إحياء » أيضاً : لأنه بث فيها جميعاً زوياً جديدة وبعثاً جديداً . ولا عجب أنه لخص موقفه من الدين والعلوم الدينية بأنه موقف « إحياء » عند ما أطلق هذا الاسم على كتابه

العظيم الذى شرح فيه اتجاهه الجديد فى جميع نواحيه ، وأصاب الهدف الرئيسى الذى رعى إليه هذه الكلمة الواحدة : « الإحياء » : وإن كان وصف « الإحياء » يمكن إطلاقه على معظم مؤلفاته — إن لم نقل عليها كلها — إذ أن فكرة الإحياء كانت مستولية عليه وهو يكتب فى كل علم من العلوم ، أو يعالج أية مسألة من مسائل الدين ؛ وكان همه العودة بالحياة الإسلامية وبالفكر الإسلامى إلى سابق عهدهما ؛ فطالب بأن تسود فى هذه الحياة وهذا الفكر نفس الروح التى سادت فى الإسلام وكونت مقوماته فى عهده الأول .

ومعقد الطرافة فى هذه الحركة الإحيائية أن الغزالى أضفى على العلوم الدينية الإسلامية من تجاربه الصوفية العميقة ، ومن فهمه للدين فهماً جديداً على أساس صوفى ؛ ولكنه لم يبتدع ولم يبتكر علوماً جديدة لم يسبق إليها ، وإنما عالج العلوم الإسلامية علاجاً جديداً فى فترة من فترات ركودها ، ونفخ فيها من روحه القوية ، ومما أفاض الله عليه من نفحات . فهو أشبه ببستاني ألفى شجر بستانه ذائلاً ، وكان يوماً ما ناضراً يانعاً ، فعرف موطن الداء وتعهد الشجر تعهد مجرب خبير ، فإذا هو يورق ويزدهر ويثمر من جديد ، ولكنه ازدهار وإثمار يظهر فيهما طابع البستاني وخبرته وحكمته .

•

٤ — وأول ما أنجه الغزالى إلى النظر فيه بعد ما أفاق من انقلابه الروحى كفاية العقل الإنسانى فى فهم أسرار الوجود وحقيقة الدين . لم يكن لهذا الانقلاب الروحى أثره فى موقف الغزالى من الدنيا والزهد فيها وحسب ، بل فى موقفه من العلوم جميعاً ، ومن العقل الذى هو أداة تحصيل العلوم .

أيقن أن العقل البشرى المجرد — بوسائله وأدواته ومقولاته — عاجز عن إدراك الحقائق الكبرى الثابتة ، وعن تحصيل العلم اليقينى الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ولا يتطرق إليه الشك واحتمال الخطأ . وأدرك الفرق الجوهرى بين العلم الذى يصل إليه العقل بالنظر والدليل ، والعلم الذى

ينكشف بالتجربة وفي التجربة عن طريق الذوق المباشر . بعبارة أخرى : أدرك الفرق بين المنهج الفلسفي والمنهج الصوفي : الفلسفة التي ترى الشيء ونقيضه ، وتدل على صدق كل منهما بأدلة متعادلة الرجحان : الفلسفة التي لا تولد إلا الشك وبلبله الفكر ، والتجربة الصوفية التي تنكشف فيها المعرفة عن طريق الإلهام والإلقاء الإلهي في الروح الإنساني . فلم يبق للعقل عنده من قيمة إلا أنه أداة يمكن أن تستخدم في تحطيم الثقة بنفسها .

هكذا كشف الغزالي الغطاء عن وجوه الفلاسفة وفضح أباطيلهم وأزال الهالة التي كانت تحيط برؤوسهم ؛ فإن الفلسفة لا تعدو — في نظره — أن تكون أسلوباً من أساليب الفكر ، وكل أسلوب فكري قابل للنقد والرفض أحياناً بأساليب الفكر ذاتها . ولذا رأى أن أية فلسفة ميتافيزيقية تحاول الوصول إلى الحقيقة عن طريق الفكر وحده ، لا بد أن تبوء بالفشل ؛ وأنه لا بد من نور الإيمان إلى جانب نور العقل : أي لا بد من أن يلتقي العقل والوحي : ولا بد من العودة لمذهب السلف . كانت هذه النزعة اللاأدرية تطوراً كاملاً للمذهب الأشاعرة المتأخرين — ومنهم الغزالي . فهو يمثل في دفاعه عن مذهب السلف وأهل السنة المرحلة الثانية ، حيث مثل الأشعرى وأتباعه المرحلة الأولى في دفاعهم عن هذا المذهب بطريقتهم الجدلية .

ولما أدرك الغزالي أن العقائد الإيمانية لا يمكن البرهنة عليها بأساليب الفلاسفة وأدلة نظار المتكلمين ، بل بالنور الذي يقبذه الله في قلب المؤمن ، كان ذلك تحولاً في مجرى حياته الروحية : تحولاً من المنهج العقلي إلى المنهج النفسي التجريبي : من النظر في المقدمات واستخلاص النتائج إلى النظر في قرار النفس بعد تصفيتها وتطهيرها بالرياضات والمجاهدات ، ثم إجماع الهمة وتوحيد القصد إلى الله . وكان هذا التحول انتقالاً من الفكر إلى الإرادة ، إذ الإرادة أبرز عناصر التجربة ، والمعرفة النوقية التي تنكشف بها حقائق الوجود وأسرار الألوهية والربوبية لا يتوصل إليها عن طريق الفكر بل عن طريق الإرادة التي هي أخص مظاهر التجربة الصوفية . في هذه التجربة

يحقق الصوفي وجوده ، ويتحقق من وجود ربه . والغزالي لا يقول كما قال ديكارت « أنا أفكر وإذن فأنا موجود » ، بل يقول كما قال انصوفية من قبله ومن بعده : « أنا أعالج تجربة روحية : أنا أتذوق معرفة : أنا أريد ، وإذن فأنا موجود ، والله الذي يتجلى لى فى حال وجدى وإقبالى عليه واقصالى به موجود » .

*

هـ - وقد تفرع عن موقف الغزالي من العقل والتجربة الروحية مواقف أخرى وقفها من العلوم العقلية التى تحاول فهم الدين أو تدعيم أصوله ، بل ومن الدين نفسه ؛ جوهر الدين وما يجب أن تكون عليه الحياة الدينية .

لم يرض عن علم الكلام من حيث هو وسيلة من وسائل الإقناع الدينى : لأنه لا يؤدى إلى علم يقينى تطمئن إليه النفس : هذا العلم - على حد قوله - « واف بأغراض أصحابه غير واف بأغراض من لا يرضى عن العلم اليقينى بديلا » .

فهو علم لا يقنع بقضاياها إلا المسلم بالعقائد ابتداء . أما المنكر لها فلا غناء له فيه . لذلك قاوم الغزالي الاتجاه الذى ساد أوساط المتكلمين من جعل الإيمان سلسلة من العقائد المبرهنة ، اتخذاً بالمبدأ القديم القائل إن الإيمان الصحيح إيمان العجائز : وذلك لأن الإيمان القائم على الدليل العقلى يمكن هدمه بدليل عقلى معارض . ولذا نرى نظار المتكلمين لا يكادون يجمعون على فهم مسألة واحدة من مسائل العقائد لاختلاف أساليب تفكيرهم وأدلتهم .

وفى كتاب « إلجام العوام عن علم الكلام » ، عارض الغزالي فى اشتغال عوام المسلمين بصناعة الكلام والجدل فى الدين ، ودعا إلى أن دين العامة يجب حماية الدولة له ، وأن يترك على سذاجته وصفائه ، لا تعكره إشكالات

الجدلين ولججاتهم اللفظية وتعقيداتهم العقلية . يقول :

« إذا تركنا المداينة ومراقبة الجناح ، صرحنا بأن الخوض في « الكلام » لحرام لكثرة الآفة فيه إلا لأحد شخصين : رجل وقعت له شبهة ليست تزول عن قلبه بكلام قريب وعظي ولا يخبر نقلي . والشخص الثاني كامل العقل راسخ القدم في الدين ثابت الإيمان بأنوار اليقين ، يريد أن يحصل هذه الصفة ليداوى بها مريضاً إذا وقعت له شبهة ، وليفهم بها مبتدعاً إذا نبغ (أى ظهر) وليحرس بها معتقده إذا قصد مبتدع إخوانه . فإذا حصل هذه الصفة كان ذلك من فرض الكفايات . والإيمان الراسخ على الحقيقة هو إيمان العوام الحاصل في قلوبهم من الصبا بتواتر السماع وتام تأكده (أى تأكد الإيمان) بلزوم العبادة والذكر : فإن من تبادت به العبادة إلى حقيقة التقوى وتطهير القلب من كدورات الدنيا ، وملازمة ذكر الله دائماً ، تجلت له أنوار المعرفة ، وصارت الأمور التي كان قد أخذها تقليداً عنده كالمعينة والملاحظة . و « الكلام » المستفاد من الدليل الكلامي ضعيف جداً ، مشرف على الزوال بكل شبهة . »

وعلى هذا يرى الغزالي أن الإيمان وما يتفرع عنه من أصول اعتقادية يؤخذ أخذاً بالتواتر والسماع ؛ وإنما تتجلى الحقائق الإيمانية وترسخ العقائد نتيجة لتطهير القلب ودوام ذكر الله ؛ وبذلك يصبح ما أخذ بالتقليد مشاهداً معانياً .

وقد لاحظ الغزالي نوعاً من التعصب الديني ونزعة قوية عند المتكلمين نحو اتهام الغير ، فدافع في كتابه « فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة » ضد اتهام الخلق بالكفر جزافاً وعلى غير أساس سوى الاختلاف في الرأي . وقد شاع الاتهام بالزندقة في أوساط كثيرة عند المسلمين حتى لم يكف يسلم منه أحد : فإن لم يكن اتهام صريح فلا أقل من التجريح . أما الغزالي فطالب

المسلمين بنزع الغل والحقن من نفوسهم ، والتخلص من التعصب الديني .
الأعمى ، كما طالبهم بالاستبصار والنظر قبل الحكم على معتقدات الآخرين ،
وبألا يحجروا رحمة الله التي ومنعت كل شيء .

من الخطأ في نظره تكفير من يخالف مذهباً كالمذهب الأشعري ، « وإلا
فبأي ميزان يقدر المتهم درجات الفضل بحيث يلوح له أنه لا أفضل في الوجود
من متبوعه » .

ومن الخطأ تكفير إنسان لأنه أول نصاً بمعنى يخالف تأويل الآخر :
« فإن كل من نزل قولاً من أقوال صاحب الشرع على درجة
من درجات التأويل المستساغة ، فهو من المصدقين . »

ومن الخطأ تكفير إنسان في أمر لا يتعلق بأصل من أصول العقائد .
ويجب على المسلم أن يكف لسانه عن أهل القبلة ما أمكنه ، ما داموا
يقولون لا إله إلا الله ، محمد رسول الله ،
أما الكفر الحقيقي فهو تكذيب الرسول عليه السلام في شيء مما جاء به ؛
والإيمان تصديقه في جميع ما جاء به .

أوضح هذه الفقرات موقف الغزالي من تزمت المتكلمين وتعصب بعضهم
ضد بعض ؛ ولكن طائفة من المتكلمين كانت أشد إسرافاً وغلواً في تعصبها
وتزمتها فحكمت بالكفر على عوام المسلمين لعدم إلمامهم بعلم الكلام والعقائد
الدينية المبرهنة . هؤلاء ضيقوا رحمة الله وجعلوا الجنة وقفاً على شريحة قليلة
من المتكلمين .

ويبدو موقف الغزالي من التسامح الديني ، بل من الدين نفسه ، واضحاً
في قوله :

« ومن اعتقد أن طريق الإيمان « الكلام » والأدلة المجردة
والتقسيمات المرتبة فقد أبدع جد الإبداع ، بل الإيمان نور يقذفه
الله في قلوب عباده وهبة من لدنه . . . ثم متى نقل عن النبي

صلى الله عليه وسلم ، أو الصحابة ، أنهم أحضروا أعرابياً أسلم وقالوا له : الدليل على أن العالم حادث أنه لا يخلو من الأعراض ؛ وما لا يخلو من الأعراض فهو حادث ؛ وأن الله تعالى عالم بعلم وقادر بقدرة زائدة على الذات : لا هي هو ولا هي غيره ... إلى غير ذلك من رسوم المتكلمين ١٢ .

فالغزالي هنا لا يضيق بموقف التعصب عند المتكلمين وحسب ، بل بموقفهم من الدين وفهمهم الإيمان بأنه أشكال وأوضاع وأدلة وبراهين. إن ضيقه ينصب على شكلية الدين ورسومه ، كما أن دعوته تتجه نحو جوهر الدين وحقيقته .

*

٦ - ومنذ عصر الغزالي تحقق النصر نهائياً للمذهب الأشاعرة الكلامي ، وأصبح المذهب السائد في الشرق العربي . لم يكن لهذا المذهب الصدارة قبل ذلك ، ولم ينتشر في المغرب إلا بفضل ابن تومرت مهدي الموحدين المتوفى سنة ٥٢٤ ؛ وقد ظل زماناً يحيط بأهله الشك والغموض وتقاومه الحنابلة كلما سنحت لهم فرص المقاومة . أما المعتزلة فلم يعد لتعاليمهم أثر يذكر في مقاومة المذهب الأشعري لزوال سلطانهم على العقول منذ زمن بعيد .

والواقع أن انتعاش المذهب الأشعري بعد كل ما أصابه من محن قد بدأ باستيلاء السلجوقيين على بغداد سنة ٤٤٧ وانتصارهم لمذهب أهل السنة ؛ فقد كانت مدرسة بغداد (النظامية) التي أسسها الوزير نظام الملك (المتوفى سنة ٤٥٩) والتي كان الغزالي أحد أساتذتها ، إحدى المدارس الكثيرة التي أنشأها السلجوقيون لهذه الغاية . وعند ما تولى صلاح الدين الأيوبي (المتوفى سنة ٥٨٩) الحكم ، جرى على النهج نفسه ؛ وكذلك جرى أخلافه ، فانحصروا جميعاً للمذهب السني ضد المذهب الشيعي ، ومكنوا لتعاليم الأشاعرة من القضاء على كثير من الآثار التي خلفها العهد الفاطمي عن طريق الدعوة

الشيعة وتعاليمها . وقد أثر عن صلاح الدين أنه أسس مدرستين دينيتين في مصر على غرار المدرسة النظامية ببغداد ، كانت إحداهما بالإسكندرية والثانية بالقاهرة ، لينافس بهما الأزهر ، وهو المعهد الفاطمي الكبير الذي تركز فيه التعليم الشيعي في مصر إلى ذلك العهد .

وسرعان ما أثمرت تعاليم الغزالي ومنهجه في معالجة مسائل علم الكلام في الشرق الإسلامي برمته . أما في الغرب فقد تعثرت ولقيت مقاومة عنيفة ردحاً من الزمن .

ففخر الدين الرازي المفسر الكبير (المتوفى سنة ٦٠٦) يعتبر بحق تلميذاً وتابعاً للغزالي ؛ وتفسيره العظيم عليه مسحة من طابع الغزالي الصوفي كما أن شروحه على كتب ابن سينا كالإشارات وعيون الحكمة ، تحمل نفس الطابع الهجوي ونفس المنهج اللذين امتاز بهما الغزالي في مهاجمته الفلاسفة وتسفيه آراءهم ، ثم انتصاره نهائياً للمذهب الأشعري وما هو مقرر من أصول العقائد الدينية .

٧ - نظر الرازي - كما نظر غيره من متكلمي عصره - إلى الفلسفة الإلهية نظrote إلى مذهب المعتزلة وغيره من مذاهب « المبتدعة » باعتبارها أداة فاشلة في تحصيل العلم اليقيني . أما الفلسفة الحقة - في نظره - فهي علم الكلام على نحو ما قرره ، وهو مزيج من نظريات الأشاعرة وبعض النظريات الفلسفية القديمة التي لا تتعارض مع أصول العقائد - لا سيما النظريات السيكولوجية والسياسية والأخلاقية . وقد استغلت هذه النظريات في نصرة العقائد الدينية على نحو زادها عمقاً وغناء . ظهر هذا المزيج الكلامي الفلسفي في مؤلفات الرازي نفسه ، وكان أشد ظهوراً في مؤلفات البيضاوي (المتوفى سنة ٦٨٥) ومن بعده بقرن تقريباً في مؤلفات عضد الدين الإيجي (المتوفى سنة ٧٥٦) في كتاب « المواقف » الذي يعد أكبر موسوعة عربية في علم

الكلام المدرسي : ففي هذا الكتاب وفي « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » للرازي بحوث ضافية في مسائل علم الكلام ، مزوجة بالفلسفة الطبيعية وفلسفة ما بعد الطبيعة ، يتناولها الكاتبان بأسلوب نقدي دقيق ، ويرفضان منها ما له أساس بأصل من أصول العقائد ، ويرتضيان ما يمكن أخذه مقدمات لتدعيم هذه العقائد ، والبرهنة على صدقها ، مع شرح مفصل لأقوال مختلف الفرق الكلامية ، ومناقشة هذه الأقوال والرد عليها إذا اقتضى الأمر رداً ؛ ثم تقرير المسائل بما يتفق والمبادئ العامة التي قال بها الأشاعرة .

ومن نحا هذا النحو أيضاً من المتأخرين سعد الدين التفتازاني (المتوفى سنة ٧٩١) وكان عالماً مبرزاً في علم الكلام والتفسير .

ولكن علم الكلام الذي بلغ ذروة نضجه التأليف في القرون الثلاثة التي أعقبت الغزالي - وكان هذا النضج بفضل الغزالي وتوجيهه - هبط بعد ذلك من تلك المكانة العالية ، وأصبح مجرد أداة مدرسية للذب عن العقائد الإيمانية والرد على المبتدعين ، وزالت قيمته الفلسفية مع مرور الزمن .

وقد أدرك بعض المتأخرين كابن خلدون (المتوفى سنة ٨٠٨) أن الوصول إلى معرفة الله وصفاته أمر لا يحصله علم الكلام كما لا تحصله الفلسفة : لأن أداتهما النظر العقلي ؛ والنظر العقلي قاصر عن أن يدرك الله تعالى في وحدته وصفاته لأنهما فوق طور العقل . وهذا بعينه موقف الغزالي .

وهكذا ينتهي التفكير الديني في الإسلام في القرن التاسع إلى ما به ابتداء : أعني التسليم بما جاء به الشرع في أمور العقائد - على النحو الذي جاء به من غير بحث في « كيف » أو « لماذا » . وهذه نهاية أدى إليها موقف الغزالي من الفلسفة ومن علم الكلام الفلسفي .

*

٨ - ظهر مما تقدم كيف صد الغزالي المسلمين عن البحوث المجردة العقيمة - فاسفية كانت أم كلامية - في مسائل الإلهيات ، وكيف وجههم

إلى ضرورة النظر من جديد فى كتاب الله وسنة رسوله : وهما ينبوع الإسلام الأول ؛ وكيف اعتبر هذا النظر الفقه الحقيقى فى الدين : لأن الدين ليس مجموعة من أقوال الغابرين ، ولا هو طائفة من القضايا المبرهنة ، بل هو تفسير روحى لنصوص القرآن والسنة ، صادر عن خبرة ذوقية نابعة من الذات الإنسانية نفسها .

كان لهذا الموقف أثره فى توجيه الغزالي للإسلام نحو حياة روحية عملية هى حياة الزهد والتصوف . ولذلك أحيا من جديد فكرة الخوف من الله ومن عذاب الآخرة ، لأن الخوف عامل قوى من عوامل الزهد فى الدنيا والرجوع إلى الله . والقرآن صريح فى موقفه من الدنيا وزخرفها ، وفى وصفه لأحوال الجحيم - ذلك الوصف الذى كان له أثره فى روع أتقياء المسلمين الأوائل ، وفى زهدهم وتقواهم فى زمن كانت العاطفة الدينية فيه غضة قوية . ولكن الإقبال على الدنيا والانغماس فى ملاذها أضعفا من قوة هذه الحساسية الدينية ، وبعثا فى النفوس الكثيفة نوعاً من التمرد على بدلا من الخوف منه .

وكان للغزالي الفضل فى إحياء التصوف السنى وإشاعته فى أوساط عامة المسلمين ، وبذلك حل السلام والوئام بين الصوفية والفقهاء محل العداوة التى استحكمت قروناً عديدة . مزج تعاليم الصوفية بتعاليم الإسلام ، وفسر تعاليم الإسلام فى ضوء المعانى الصوفية ، واستخلص من هذا المزيج ديناً صوفياً ، أو تصوفاً دينياً ؛ فعمق من روحانية الإسلام فى العقائد والعبادات والمعاملات ، بعد أن كاد الإسلام يصبح هيكلاً خالياً من الروح على أيدي الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة .

ولم يبتدع الغزالي تصوفاً جديداً ، وإنما أحيا التصوف القديم وطالب بالعودة إلى تعاليم أعلام التصوف الأوائل أمثال الجنيد والحاسبى والمكى ومن على شاكلتهم . وكانت دعوته فى هذا الاتجاه صدى لدعوة أبى القاسم الشيرازى الذى توفى قبله بنحو نصف قرن .

لقد منى التصوف منذ نشأته بالدخلاء والأدعياء وأصحاب البدع ،
 وظهر فيه في بعض أحوار تطوره من دعا إلى نوع من الإباحية برفع التكاليف
 الشرعية ، وبما سموه « بالحقيقة » في مقابل « الشريعة » أو الأخذ بباطن
 الشرع في مقابل مجرد الإذعان لظاهره . يدل على ذلك الصيحة المدوية التي
 صاحبها أبو القاسم القشيري في مطلع رسالته ، ينعى فيها على الصوفية انحلالهم
 وتنكبهم طريق أسلافهم . فلما جاء الغزالي لقيت هذه الصيحة صدى في نفسه
 وظهر أثرها في تأليفه التي واءم فيها بين تعاليم كبار الصوفية وتعاليم الإسلام .
 — لا سيما كتابه « الإحياء » الذي يعتبر بحق إحياء لا للعلوم الدينية وحسب ،
 بل وللروح الدينية الإسلامية والعاطفة الدينية السليمة .

■

٩ — غزا التصوف — بفضل مجهودات الغزالي وما أوتى من قوة .
 الشخصية — أوساط أهل السنة كما قلنا . ولكن على الرغم من انتشار التصوف .
 السني الذي سيطر على نفوس الكثيرين من المسلمين ، وكان العامل الأكبر
 في تشكيل حياتهم وسلوكهم الديني والأخلاقي ، ظهرت تيارات صوفية
 مغايرة ، مصطبغة بصبغة فلسفية ، وفيها الكثير من الأفكار الشيعية وتعاليم
 الإسماعيلية الباطنية ، والحرية غير المشروعة أحياناً في فهم أصول الدين
 وأحكامه .

أما النوع الأول فيمثلته كبار المشايخ أصحاب الطرق الصوفية ابتداء من
 القرن السادس الهجري ، أمثال عبد القادر الجيلاني (المتوفى سنة ٥٦١) .
 وشهاب الدين أبي حفص السهروردي (المتوفى سنة ٦٣٢) وأبي الحسن
 الشاذلي (المتوفى سنة ٦٥٦) وتلميذه أبي العباس المرسي وابن عطاء الله
 السكندري تلميذ أبي العباس ، وغيرهم . ولم يكن التصوف عند هؤلاء مجرد
 طريق يرسم السلوك إلى الله ، ولا مجرد مجموعة من التعاليم النظرية والعملية
 يسترشد بها السالك في اعتقاداته وعباداته ، بل كان فوق هذا وذاك نظاماً

اجتماعياً وأخلاقياً يتربى في ظله المريدون ، ويتشققون به ثقافة دينية وأخلاقية .
 وكان مركز هذه الثقافة الزوايا والربط التي كانت بمثابة المدارس التي يتلقى فيها المريدون أصول دينهم ويقومون فيها بفرائض العبادات وواجبات الرياضة الروحية .

وليس من شك في أنه كان لتوجيه الغزالي للتعالم الصوفية توجيهاً سنياً .
 أكبر الأثر في ظهور هذه الطرق وذيوعها في العالم الإسلامي ، كما أنه مما لا شك فيه أن الغزالي ظل محتفظاً بعقيدته وسنيته طوال حياته ، ففرق بين الحق والخلق : الله والعالم : القديم والحادث ، المؤثر والأثر بقوله : « ليس في الوجود إلا الله وآثاره ، والكون كله من آثاره » وبذلك أغلق الباب نهائياً في وجه « وحدة الوجود » القائلة لبس في الوجود إلا الله .

وأما النوع الثاني فتزعمه الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي (المتوفى سنة ٦٣٨) وشرف الدين عمر بن الفارض الشاعر الصوفي المصري (المتوفى سنة ٦٣٢) وشهاب الدين يحيى السهروردي الحلبي (المتوفى سنة ٥٨٧) وجلال الدين الرومي مؤسس طريقة المولوية (المتوفى سنة ٦٧٢) . بذلك ساد في العالم الإسلامي نوعان من التصوف : التصوف السني الشائع في أوساط أصحاب الطرق ، والتصوف الإثراقي الثيوزوفي المنصبغ بصبغة وحدة الوجود . ويغلب على النوع الأول الصبغة العملية وبساطة التعاليم — وكان هذا سر ذيوعه بين العامة — كما يغلب على الثاني الصبغة النظرية والتعقيد — ولهذا كان قصراً على الخاصة الذين كانوا على حظ غير قليل من الثقافة الفلسفية .

*

١٠ — على أن أثر الغزالي لم يكن قاصراً على إحياء التصوف السني وربط تعاليمه بتعاليم الإسلام ، بل ظهر ذلك الأثر في صورة أوضح في المعجم الفلسفي الصوفي الذي خلفه في مؤلفاته الصوفية . فقد كتب « الإحياء » و « الرسالة اللدنية » و « المقصد الأسنى » و « مشكاة الأنوار » وغيرها ، وهو ملم إماماً

يكاد يكون تاماً بالتراث الفلسفى والصوفى الذى خلفته العبرة الإسلامية إلى عهده ، وخلفته العبرة اليونانية من قبل . وهو وإن عارض الفلاسفة فى بعض أقوالهم فى الإلهيات ، وصب عليهم جام غضبه ، منعس إلى قمة رأسه فى نواحي الفلسفة الأخرى المتصلة بالدراسات السيكولوجية ، والإبستمولوجية والجمالية ؛ وكتبه خاصة بالمصطلحات الفلسفية التى نقلها العرب عن أفلاطون وأفلوطين ورجال الأفلاطونية الحديثة المتأخرين : يستعملها إما فى معانيها الأصلية أو يفسر فى ضوئها اصطلاحات وعبارات وردت فى القرآن والحديث . وبذلك كان له الفضل فى إذاعة معجم فلسفى صوفى كامل ، ظهر فى الكتابات الصوفية منذ عهده .

وأغلب الظن أنه لم يعرف المعجم الفلسفى فى أصوله اليونانية ، وإنما عرفه عن طريق الفلاسفة الإسلامية أمثال الفارابى وابن سينا وكتاب « أثولوجيا » المنسوب خطأ إلى أرسطو ، وهو فى الحقيقة خلاصة لبعض فصول كتاب التساميات لأفلوطين الإسكندرى . بل لعل هذا الكتاب أكبر معين استمد منه الغزالى اصطلاحاته الفلسفية هو ورسائل إخوان الصفا .

أما المصطلحات الصوفية البحتة فقد استمدتها الغزالى من كتب مؤلفى الصوفية الأوائل أمثال الحارث المحاسبى وأبى طالب المكى وأبى القاسم الجنيد . وأبى بكر الشبلى وأبى عبد الرحمن السلمى وأبى القاسم القشبرى . أضف إلى ذلك المصطلحات التى استمدتها من القرآن والحديث والفقه وعلم الكلام .

خلف الغزالى هذه الثروة الضخمة فى مؤلفاته الصوفية ، وغير الصوفية ، وحدد معانيها وطرق استعمالها بما يتفق وتعاليم الإسلام ، فكانت مرجع الكتاب الذين ألفوا فى التصوف السنى من بعده . بل لقد استأثر معجم الغزالى الفلسفى الصوفى بالسلطان فى ميدان التصوف إلى أن زاحمه معجم فلسفى صوفى آخر وضعه الشيخ محيى الدين بن عربى ومدرسته ابتداء من القرن السابع الهجرى ..

*

١١- وعلى الرغم من أن الغزالي كان فقيهاً ممتازاً وأصولياً مرموقاً . المكانة ، فقد أنزل الفقه من المكانة السامية التي كان يحتلها من بين سائر العلوم ، وجعله خادماً للتصوف وتابعاً له : إذ الفقه علم يبحث في ظاهر أحكام الشريعة التي تجري على الجوارح ، والتصوف علم يبحث في باطن أحكام الشريعة وما لهذه الأحكام من آثار .

وقد كان موقف الغزالي من الفقه امتداداً لموقف وقته من قبله رجال التصوف في نزاعهم الطويل مع الفقهاء : وإن كان موقف الغزالي أدنى إلى الاعتدال من موقف الكثيرين من أسلافه .

لقد وجد الحقيقة التي كان يتشدها في الطريق الصوفي ، ولكن لم تصرفه هذه الحقيقة عن اتباع الشريعة ، ولا حولته عن عقيدة السلف ، بل ظل مستمسكاً بتقديس الشرع وأتباعه . نظر إلى الشريعة نظرتة إلى الأساس وإلى الحقيقة نظرتة إلى ما يبنى على الأساس . الشريعة طريق والحقيقة غايته : الشريعة عبادة المعبود والحقيقة شهوده ؛ وليس بين الشريعة والحقيقة منافاة كما يتبادر إلى ضعاف العقول من الصوفية ، يدل على هذا قول الغزالي في الإحياء :

« من قال إن « الحقيقة » تخالف « الشريعة » ، والباطن يخالف الظاهر ، فهو إلى الكفر أقرب . وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محسولة . فالشريعة جاءت بتكليف الخلق ، والحقيقة لإنشاء عن تصريف الحق . فالشريعة أن تعبده ، والحقيقة أن تشهده . والشريعة قيام بما أمر ، والحقيقة شهود لما قدر وأخفى وأظهر » .

فكان « الحقيقة » في نظر الغزالي تأييد — عن طريق الشهود — لما ورد في ظاهر الشرع . فالشريعة تدعوك إلى القيام بأعمال العبادة ، والحقيقة

تشهدك معاني الألوهية وتصرف الحق في الكون ، وتوقفك على ما خفى من أسرار القضاء .

•

١٢ - وقد تعدى أثر الغزالي الفاسفى والدينى البيئـة الإسلامية إلى البيئتين اليهودية والمسيحية ، فتأثر به من مفكرى اليهود ابن ميمون وجوداها ليفى وإبرهيم بن عزرا وإبرهيم بن داود وغيرهم ؛ وتأثر به من مفكرى المسيحية القديس توما الأكوينى وبسكال وغيرهما . ولكن تفصيل الحديث فى هذا المجال لا يدخل فى نطاق هذا المقال .

أما تأثيره فى الحياة العقلية والروحية فى الإسلام خاصة ، فيمكن وصفه بأنه إحياء للدين وعلومه وعوده بالإسلام إلى أصوله الأولى ومنابعه الصافية ، ورفع لفهم الدين إلى مستوى روحانى لا عهد للفقهائـة والمتكلمين والفلاسفة به . هذه هى رسالة التصوف : وقد اضطلع بها الغزالى على أكمل وجه فاستحق عن جدارة مركز الصدارة بين أئمة الصوفية والمصلحين الدينيين . ولا تقاس عبقرية هذا الرجل وآثاره بما أحدثه من تغيير فى الفكر الإسلامى وحده ، بل إن له مكانته - التى لا يجحدها إلا منافق أو متكابر - فى تاريخ الفكر الإنسانى العام .

— ٣٤

الأسناد عبد الحميد حسن

مِنْهُ هَجَّ الْغَيْرَ إِلَى الْبَحْتِ عَنِ الْحَقِّ

مَنْبَجُ الْغَزَالِي فِي الْبَحْثِ عَنِ الْحَقِّ

الحق أحق أن يتبع ، وبه نزل القرآن الكريم « وبالحق أنزلناه وبالحق نزل » ويجب أن نتجه إليه في حياتنا ، وإذا سلكت الإنسانية طريقه سعدت وعم شعوبها الوثام والاطمئنان .

فأى الطرق نسلك لنصل إلى الحق ؟ وبأى معيار نقيسه ؟ وهل نصل إلى الحق بالظن ؟

بهذه المباحث شغل المفكرون ، وإليها اتجه من أرادوا معرفة الطريق القويم للحق الصريح الواضح السليم .

وقد لجأ الناس في مختلف عصور الثقافة إلى طرائق مختلفة في البحث عن الحق : فمنهم من جد بهم العزم وصدقت منهم النية ، ومنهم من لج بهم العثار والتوى القصد ، ومنهم من كفى نفسه عناء البحث وقنع بتقليد غيره أو باتباع ما درج عليه من قبله دون تمحيص .

وللغزالي في البحث عن الحق جولات سار فيها يبغى الوصول إلى أقوم الطرق للمعرفة الصحيحة وللحق اليقيني . ومن أجل الوصول إلى الحق ألف ما ألف من كتب ، ومن أجله هام في فجاج الأرض يبتغي الوسيلة إلى الهداية إلى أرشد سبيل ، ومن أجله تبطل إلى الله تاركاً الدنيا وزخرفها ، معتكفاً في دمشق في مسجد الأمامي ، وفي بيت المقدس في مسجد الصخرة ، ومن أجله استسلم للشك في مراحل الهادئة والعنيفة ، ومن أجله ناضل الفلاسفة وفند كثيراً من آرائهم ، ومن أجله رسم المنهج الذي يعتقد أنه يوصل إلى الحق الخالي من الظنون .

فكر الغزالي في الوسيلة التي يصل بها إلى الحق ، وقلب وجوه الرأي ، واستعرض طرق البحث التي سلك سبيلها من سبوة من المفكرين والباحثين . فبدأ يطرق باب الحواس لعله يجد فيها طريقاً يوصل إلى ما يشد . ولما ندع الغزالي يحدثنا بما جال في نفسه فيقول (في كتاب المنقذ) :

« فقلت في نفسي إنما مطلوب العلم بحقائق الأمور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ، فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي تنكشف فيه العلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، فأقبلت بجد أتأمل المحسوسات والضروريات ، فأنتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات . ومن أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر ، وهي تنظر إلى الظل فتراه ساكناً غير متحرك ، ثم بالتجربة والملاحظة بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار ، فقلت قد بطلت الثقة بالمحسوسات ، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات .

فقالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثفتك بالمحسوسات ، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلى كذب العقل في حكمه » .

ثم يضرب لذلك مثلاً بما نراه في المنام ، وبعد أن نستيقظ نعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتنا ومعتقداتنا أصل . ثم يقول :

« فلما خطرت لي هذه الخواطر حاولت لذلك علاجاً ، فأعزل الداء ، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسة ، حتى عادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك هو مفتاح أكثر المعارف » .

يتجه الغزالي بعد ذلك إلى الفرق المختلفة التي كانت معروفة إلى عصره ،
فيسلط عليها نظره الفاجص الناقد الممحص ، فيقول :

« اعلموا — أحسن الله إرشادكم وألأن للحق قيادكم —
أن اختلاف الخلق في الأديان والملل ، ثم اختلاف الأمة في
المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق ، بحر عميق غرق فيه
الأكثر من ، وما نجا منها إلا الأقلون . ولم أزل في عنقوان شباني ،
وقد أنافت السن على الخمسين ، أقتحم لجة هذا البحر العميق ،
وأخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الخدور ،
وأتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتفحص
عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار كل طائفة ، لأميز بين
حق ومبطل ، لا أغادر باطنياً ولا ظاهرياً ولا فلسفياً ولا متكلماً
ولا صوفياً ولا متعبداً ولا زنديقاً . . وكان التعطش إلى درك
حقائق الأمور تدأبني من أول أمرى ، حتى انحلت عني رابطة
التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة » .

بعد ذلك يبحث في مختلف الفرق ، وهم : المتكلمون ، والباطنية ،
والفلاسفة ، والصوفية .

١ — أما علم الكلام فيقول عنه الغزالي : « صادفته علماً وافياً بمقصوده
غير واف بمقصودي » ، فمقصود علم الكلام هو حفظ العقيدة من الشكوك
على إنسان نشأ مسلماً ، أما مقصود الغزالي فهو إدراك الحقيقة الدينية إدراكاً
يؤيده العقل ، حتى تكون في درجة العلم الرياضى دقة ووضوحاً ، فلم يكن
الكلام لدائى شافياً ، ولم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة ، لأن
المتكلمين اعتمدوا على مقدمات اضطربهم إلى التسليم بها التقليد أو الإجماع
أو مجرد القبول .

٢ — وأما الباطنية فهم الذين يدعون أنهم يقتبسون من الإمام المعصوم .

- ٣- ثم يتجه إلى الفلاسفة فيراهم أصنافاً وهم :
- أ - الدهريون : الذين يقولون بقدم العلم .
- ب - الطبيعيون : الذين رأوا عجائب صنع الله ، ولكنهم ذهبوا إلى أن النفس تموت .
- ج - الإلهيون : ويرى الغزالي زيغهم وانحراف عقائدهم هم وأشياءهم .

ثم ينظر في علوم الفلاسفة نظرة المنصف الذي يعترف بما لكثير من نواحي هذه العلوم من فائدة وصدق وسلامة من منافاة للدين ، فيقرر أنه إذا كان قدر من الصواب ممزوجاً بباطل الفلاسفة فلا ينبغي هجر الصواب لأنه أتى من مبطل . وفي ذلك يقول :

« فإذا كان ذلك الكلام معقولاً في نفسه مؤيداً بالبرهان ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة فلماذا ينبغي أن يهجر وينكر ؟ »

ولما نرى بصفة عامة في جملة آراء الغزالي في الفلسفة والفلاسفة ما يبين أن تعاليم الإسلام لا تنافي البحث الحر ، ولا محاولة التوفيق بين الوحي والعقل وبين العقيدة والحكمة وبين الدين والفلسفة ، (ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً) .

ويقسم الغزالي علوم الفلاسفة إلى :

- ١- رياضية : ويرى أن دقة براهينها تحمل على الاعتقاد في الفلاسفة .
- ٢- ومنطقية : ويرى أنه لا يتعلق بها شيء من الدين ، فهي نظر في وسيلة الفكر في المعقولات .
- ٣- وطبيعية : ويرى أنها بحث في العالم وما فيه ولا يأبأها الدين .
- ٤- سياسية : وهي ترجع إلى أمور الدنيا .
- ٥- خلقية : ويرى أنهم أخذوها من الصوفية وشرحوها بكلامهم لحصر صفات النفس وأجناسها وأنواعها .

٦- إلمية : وأمام هذا القسم يقف الغزالي طويلاً مجادلاً ومناقشاً ، فيرى أن الإلهيات تضمنت أكثر أغاليط الفلاسفة . وترجع هذه الأغاليط إلى عشرين ، يرى أنهم انحرفوا انحرافاً جارفاً عن العقيدة السليمة في ثلاث منها وهي :

أ - الأجساد لا تحشر ،

ب - الله لا يعلم الجزئيات .

ج - قدم العالم وأزليته :

وقد ألف كتاب « تهافت الفلاسفة » لذلك ، وإن طريقته في هذا الكتاب تدل على عمق في التفكير ، وعلى براعة في فن الجدل .

ويبدو أن الغزالي كان يرى من وراء مهاجمة الفلاسفة ومن يرى رأيهم إلى :

- ١ - أن يسلب من العامة ثقتهم بالفلاسفة ويبين أنه لم يحالفهم الصواب حين حكموا العقل فيما ليس داخل في دائرة اختصاصه .
- ٢ - وأن يصرف هؤلاء المقلدين الذين ساروا وراء الفلاسفة واعتنقوا آراءهم من غير تمحيص ، ودون مقدرة على الفهم والبحث عن الحقائق .
- ٣ - وأن يصون العقيدة من الزيغ والانحراف .

ولهذا المسلك وجاهته ، فإن عرض الآراء على من لا يحسنون تمحيصها غير مأمون العثار . وهناك وجهة نظر أخرى للغزالي في هذه المهاجمة : ذلك أنه رأى الانصراف عن البحث فيما جاء به صاحب الشريعة الإسلامية عليه الصلاة والسلام إلى تقبل آراء الفلاسفة دون تمحيص ودون فهم في الغالب ، ولذا نراه يقسو في النقد ، ويحشر في زمرة الفلاسفة فرقاً إسلامية كأتباع ابن سينا وغيرهم ويصممهم بالانحراف عن الدين .

وقد دعا هذا فيلسوفاً إسلامياً وهو ابن رشد إلى الرد على الغزالي في كتابه « تهافت التهافت » .

ولعلنا في هذا الصدد، في مسألة العالم والبحث في أنه قديم أو حادث، نتجه للتفكير في موضوع يثيره البحث العلمي وهو : أن كل ما في عالمنا الحسى من مواد مختلفة ترجع إلى ذرات كهربائية وهى الإلكترونات . فإذا قام لدينا البرهان الصحيح على ذلك، علمناً أن العالم الحسى الذى يحيط بنا ونلمسه بحواسنا يرجع في جوهره إلى قوة يشكلها ويصرفها الخالق المدبر . ولعل هذا يكون فيه منقذ لإنقاذ هؤلاء الفلاسفة المسلمين الذين وصّوا بالزيغ والانحراف عن الدين ، ولعل اهتداء العلماء حديثاً إلى قوة الذرة وما أسفرت عنه من كشف لبعض أسرار المادة يكون عوناً في هذا الصدد أيضاً .

■

يتجه الغزالي أخيراً إلى التصوف عسى أن يجد فيه ما يهدى إلى الحق الذى ينشده :

وفي هذا الصدد يقول :

« ثم دخلت الشام وأقمت به قريباً من سنتين لا شغل لى إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة ، اشتغلاً بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب للذكر الله تعالى ، فكنت أعتكف مدة في مسجد دمشق، أصعد منارة المسجد طول النهار وأغلق بابها على نفسى ، ثم رحلت إلى بيت المقدس أدخل كل يوم الصخرة وأغلق بابها على نفسى » .

ويركز الغزالي تصوفه على أساس من الدين ومن الأخلاق ، وهو الذى وضع أصول التصوف السنى وبين قواعده وطرائقه ، وذلك في كتاب « إحياء علوم الدين » وقد قسم هذا الكتاب أربعة أقسام وهى : العبادات ، والعادات ، والمهلكات ، والمنجيات . ثم قسم كل ربع من هذه الأرباع إلى عشرة أقسام .

ويتحدث الغزالي عن نظرية وجود عالمين : « العالم الظاهر والعالم الخفى .
أى الملك والملكوت ، فالعالم الظاهر هو ما تدركه الحواس ، والعالم الخفى
هو ما تدركه النفس بخاصة العيان الروحاني » .

ويرى أن النفس لا تستطيع أن تقوم بهذه الخاصية ما دامت في قيود
الجسم ، ولكنها إذا ما طهرت من قيودها الجسدية حررت قواها الإدراكية
وغشيت معاينة أمور الروح ، ولذلك يوجد للعلم نوعان : العلم الحسى والعلم
الخفى ، فأحدهما وليد التجربة البدنية والعقل ، والآخر وليد النسك والإيمان .
ويقول أنه يوجد للقلب بابان : « باب نافذ إلى الخارج والآخر نافذ إلى
الباطن وإلى الملكوت وهو الإلهام والاستكشاف والوحي » .

وفى موضع آخر من كتبه يتحدث الغزالي فى كتاب « مشكاة الأنوار »
عن مراتب الأرواح البشرية النورانية فىرى أن هذه المراتب هى :

- ١ - الروح الحساس : وهو الذى يتلقى ما تورده الحواس .
- ٢ - الروح الخيالى وهو الذى يكتب ما أوردته الحواس ويحفظه .
مخزوناً ليعرضه على الروح العقلى عند الحاجة إليه .
- ٣ - الروح العقلى الذى يدرك المعانى الخارجة عن الحس والخيال .
- ٤ - الروح الفكرى وهو الذى يأخذ العلوم العملية فيؤلف بينها تأليفات .
وازدواجات ويستنبط منها معارف نفيسة .
- ٥ - الروح القدس النبوى الذى به يختص الأنبياء وبعض الأولياء ، وفيه
تتمجلى لوائح الغيب وأحكام الآخرة وجملة معارف ملكوت
السوات والأرض ، بل من المعارف الربانية التى يقصر دونها الروح
العقلى والنكرى ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : « وكذلك أوحينا إليك
روحاً من أمرنا » .

•

وبعد . فهذه لحة عابرة في المنهج الذى اتبعه الغزالي للوصول إلى الحق
ولتعرف ما قصد الاهتداء إليه وإلى كنهه من علم ومعرفة ،

وإننا نراه في خطته في هذا الصدد يبدأ بالتمحري في تحجير الأداة التي
سيجعلها معياراً ويتخذ منها وسيلة للبحث ، ثم يعود إلى معلوماته السابقة
فيشك في صحتها ويلقى عليها وعلى آراء غيره أضواء من النقد والتحجيص ،
وذلك لكي يجعل أساس المعرفة قوياً متيناً يقيناً .

ويسير في هذا السبيل في حرية وبعد عن التقليد ومجاعة للتقييد بالمألوف
من الطرق أو بما درج عليه من قبله . وأخيراً يهتدى إلى أن للإمام شأنًا كبيراً
في مناهج البحث على اختلاف ميادينها . وإن الإلهام وثيق الصلة بما يبحث فيه
علماء النفس وأقطاب الفنون باسم العقل الباطن ويعتبرونه مصدراً للاختراع
والإبداع والتجديد في العلم والفن .

ومن هنا يتضح أن الغزالي قد سبق إلى وضع منهج علمي سليم للبحث
والدرس . ولعل الموازنة تأخذ حظها في عمق وسعة بين الغزالي وبين غيره من
الباحثين الحداثيين . وأعتقد أننا إذا فعلنا فأننا سنحمد للغزالي جهوده وسعيه
الموفق .

•

رحم الله الغزالي ، وأجزل له المثوبة جزاء بما جاهد في سبيل الحق وبما
قدم للعقيلة السامية والأخلاق الكريمة .

— ٣٥ —

الأَسَازَةُ السَّيِّدَةُ فَتْحِيَّةُ سَلِيْمَانَ

التَّزْيِيْنَةُ عِيْنُ الْغَيْبِ إِلَى

التزني من عبيد الغزالي

حياة الغزالي

مواقف من حياته :

ولمّا أتحدث عن بعض مواقف من حياة الغزالي لأبين كيف كان الغزالي منذ نشأته شغوفاً بالعلم والتعليم وكيف كرس حياته لها وأمضى وقتاً طويلاً منها في الكتابة عنهما .

ولد أبو حامد محمد الغزالي في مدينة طوس إحدى مدن خراسان ببلاد فارس عام ٤٥٠ هجرية ، ١٠٥٨ ميلادية ، وكان أبوه غزالياً للصوف ، بغزله ويتجر فيه وكان للغزالي أخ ، فعهد بهما أبوهما — عند وفاته — إلى صديق له ، موصياً إياه أن يكمل تعليمهما حتى ينفد ما يتركه لهما من مال ، ففعل الصديق ما أوصى به والد الغزالي ، وعلمهما حتى نفد المال الذي تركه أبوهما ، ثم أوصاهما بمتابعة طلب العلم ما أمكنهما .

وقد كان الغزالي منذ حداثة شغوفاً بالعلم والمعرفة ، ميالاً بطبيعته إلى البحث عن الحقيقة ، مهما لقي في البحث من عناء ، وما قابله من عقبات ، وما تحمل في سبيله من مشاق ؛ ومن قوله في وصف نفسه :

« وقد كان التبعث إلى إدراك حقائق الأمور دأبي وديني من أول أمري ، وريعان عمري ، غريزة وفطرة من الله تعالى وضعها في جبلي ، لا باختيارى وحيلتي . . . »^(١)

(١) المنقذ من الضلال ص ٣ .

وقد درس الغزالي في صباه على أحمد بن محمد الراذكاني في طوس ، ثم تتلمذ على أبي نصر الإسماعيلي في جرجان ، وعاد إلى طوس مرة أخرى . و يروى أنه في أثناء عودته قابل نفراً من قطاع الطرق ، فهاجموه ومن معه ، وسلبوا ما لديهم من مال وحاجيات ، آخذين من الغزالي مخلاة تحوى الكتب التي كان يعتز بها ، وبما تحويه من حكمة ومعرفة ، فرجاهم الغزالي وتوسل إليهم أن يعيدوا إليه المخلاة لحرصه على تحصيل ما في الكتب من علوم ، فأشفق اللصوص عليه ، ورفقوا لحاله وأعادوا إليه كتبه . و يروى أنه حرص بعد تلك الحادثة على دراسة ما لديه من كتب والإلمام بما فيها من علم ، واستظهاره ، حتى يكون دائماً بآمن من ضياعها .

وانتقل الغزالي بعد ذلك إلى نيسابور حيث تتلمذ على رجل من أعظم رجال الدين في عصره ، هو الجويني إمام الحرمين المتوفى عام ٤٧٨ هجرية ، ١٠٨٤ ميلادية ، فدرس عليه علم الكلام والأصول ، وغير ذلك من علوم الدين ، وأظهر من الذكاء والقدرة على الجدل ما لفت إليه الأنظار ، وكان الإمام الجويني يصفه بأنه (بحر مغرق) ولما مات الجويني ترك الغزالي نيسابور ورحل إلى مقر قيادة نظام الملك ، الذي كان وزيراً للسلطان السلجوقي .

وحدث أن اشترك الغزالي في مناظرة مع نفر من العلماء ، وذوى الرأي في حضرة نظام الملك ، فكانت الغلبة للغزالي وذلك بفضل حكمته ، وغازية علمه ، وطلاقة بيانه ، وقوة حجته ، فأعجب به نظام الملك ، وعهد إليه بالتدريس في (المدرسة) التي أسسها في بغداد ، وكان ذلك عام ٤٨٤ هجرية ، ١٠٩١ ميلادية .

وقد ألف الغزالي عدداً كبيراً من المؤلفات في أثناء تدريسه في بغداد مثل : «البسيط» و«الوسيط» و«الوجيز» و«الخلاصة» في علم الفقه . وكالمنتخل في علم الجدل ، و«مآخذ الخلاف» و«لباب النظر» و«تحصيل المآخذ» و«المبادئ والغايات» في فن الخلاف ، إلا أن التأليف لم يشغله عن التفكير والتأمل ، وعن البحث

وراء الحقيقة ، وعن الشك في صدق التقاليد الموروثة التي لم يفكر أحد في التأكد من صحتها ، أو في التنقيب عن منشأها . كذلك درس — في أثناء هذه الفترة — العلوم ، والفلسفة القديمة كالفلسفة اليونانية ، كما درس المذاهب للدينية المختلفة ، والشائعة في ذلك الوقت ، وتعمق في هذه الدراسات آملاً أن تساعد على الوصول للمعرفة الحقة التي ينشدها .

وبعد أربع سنوات عزم على ترك التدريس في بغداد ، فتركها ثم أدى لريضة الحج ، وتوجه بعد ذلك إلى الشام حيث عاش في الجامع الأموي عيشة الناسك المتعبد ، وصار يتجول في الصحارى مدرباً نفسه على الحرمان ، ونيل الرفاهية ، ممعناً في التقشف ، متعمقاً في الروحانية والتأمل الديني ، وهكذا أعد الغزالي نفسه إعداداً دينياً صحيحاً وطهر نفسه من شوائب الدنيا ، حتى أصبح من أوائل الفلاسفة الصوفيين ، ومن أكبر المدافعين عن الدين الإسلامي . ومن أبرز أئمتته .

ثم عاد الغزالي إلى بغداد ليعاود التدريس فيها مرة أخرى ، إلا أنه كان قد أصبح مدرساً من طراز آخر غير الذي كان عليه ، فبعد أن كان مدرساً لعلوم الدين فقط ، أصبح إماماً متديناً متصوفاً ، ومرشداً دينياً متفانياً في رسالته ، وكان أول كتاب ألفه الغزالي بعد عودته إلى بغداد هو كتاب « المنقذ من الضلال » ، ويعتبر هذا الكتاب من أهم المراجع التي حصل منها المؤرخون على معلومات عن حياة الغزالي . فقد ضمن هذا الكتاب وصفاً لحياته ، وخصوصاً في الفترة التي تحولت فيها نظره إلى الحياة ، وما فيها من قيم . ويصف الغزالي في هذا الكتاب كيف ينمو الإيمان في النفس وكيف تتكشف للإنسان الحقائق الإلهية ، وكيف يصل إلى معرفة اليقين ، لا عن طريق التفكير والمنطق ، بل عن طريق الإلهام والكشف الصوفي .

وبعد عودة الغزالي إلى بغداد بحوالي عشر سنوات ، رحل إلى نيسابور ، واشتغل بالتدريس فيها فترة قصيرة مات بعدها في مدينة طوس التي ولد فيها . عام ٥٠٥ هجرية ، ١١١١ ميلادية . وهكذا نرى حياة الغزالي دائرة

كاملة انتهت حيث بدأت : لقد ولد في طوس وعاد إليها بعد طوافه وأسفاره
تيموت فيها ، وبدأ حياته العملية كعلم ومرشد ، وأنهاها كعلم ومرشد .

*

لمحات من أفكاره :

كان عصر الغزالي عصرًا ظهرت فيه مذاهب دينية متعددة ، واتجاهات
فكرية متعارضة ، فكان هناك أصحاب علم الكلام ، والباطنية الذين زعموا
أنهم المخصوصون بالاعتباس من الإمام المعصوم ، وكان هناك الفلاسفة ثم
الصوفية . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى لاحظ الغزالي أن الإنسان يولد على
غير دين أو مذهب ، وأن أبويه (يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه) ، أى
أن الصغير يقتبس مذهب أبويه الديني أيا كان ، وكانت للغزالي رغبة فطرية
في البحث عن الحقيقة واستخلاصها من مختلف الآراء ، وشتى المذاهب .

وكان الغزالي يريد معرفة حقيقة الفطرة البشرية ، وحقيقة العقائد الدينية
والمذاهب الفلسفية التي يقتبسها الإنسان بتقليد أبويه ومعلميه ، ثم تمييز الحق
منها من الباطل على اختلافها ، وتعلدها ، وتعارضها . وكان يأمل من وراء
ذلك أن يتوصل إلى معرفة العلم اليقيني «الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً
لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم»^(١) .

فأخذ يدرس علم الكلام ، ومذهب الباطنية ، ثم انتقل إلى دراسة
نظريات الفلاسفة ثم مذهب الصوفية ، وأخذ يبحث ويدقق في البحث مبتغياً
الوصول إلى اليقين الذي لا ريب فيه .

ويصف الغزالي كل هذه التطورات الفكرية التي طرأت عليه في كتاب
«المنقذ من الضلال» فيقول :

«... أقنعت لجة هذا البحر العميق وأخوض عمرته خوض
الجسور ، لا خصوص الجلبان الحذور وأتوغل في كل مظلمة

(١) المنقذ من الضلال ص ٤ .

وأنهجم على كل مشكلة ، وأقتحم كل ورطة ، وأنفحص عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع ، لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطانته ، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلماً إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته ، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً إلا وأتجسس وراءه للتنبيه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته ^(١) .

وبعد دوام البحث وراء العلم البقيى وجد الغزالي أن ليس في علومه ما ينفي بغرضه إلا الحسيات والعقليات ، لكنه عند تأملها وجدها مضللة إذ أن اختبارها للمعارف الحسية ، دله على أنها غير صحيحة . ويقول في كتاب « المنقذ من الضلال » :

« فأنهى بي التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الإيمان في المحسوسات أيضاً ، وأخذ يتسع الشك فيها ، ويقول من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر ، وهى أنك تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك وتحكم بنفى الحركة ثم بالتجربة والملاحظة بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة واحدة ، بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم يكن في حالة وقوف . وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار » ^(٢) .

وهكذا بطلت ثقة الغزالي في الحسيات ، فلم يبق إلا العقليات ، إلا أن الشك ساور الغزالي في صحتها أيضاً ، فكما أن العقل هو الذى دل على عدم

(١) المنقذ من الضلال ص ٣ .

(٢) نفس المرجع ص ٥ .

صحة الحسيات ، فقد تكون هناك قوة أخرى خارج العقل ، قادرة على إبطال الثقة فيه . وظل الغزالي حائراً لا يعلم ما يصدق وما يكذب ، حتى شفى من مرض الشك ، وعأوده التأكد من العقلية :

« . . . ولم يكن ذلك بنظم دليل ، وترتيب كلام ، بل بنور قلعه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فنظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » (١) .

وبعد شفائه من الشك درس الغزالي علوم كل طائفة ، ولم يجد اليقين إلا في مذهب الصوفية ، فأكد أنهم أصدق الناس علماً ، وأطهرهم خلقاً وأنهم المقربون إلى الله .

وتشبه الطريقة التي يناقش بها الغزالي موضوعات بحثه طريقة الفيلسوف « ديكارت » إذ أن الاثنين حاولا التحرر من التقاليد ، وما تملية عليهما من آراء ، وما تفرضه على تفكيرهما من قيود . وقد وصل الغزالي إلى نفس الفكرة التي وصل إليها « ديكارت » فيما بعد ، وهي عدم الثقة في المعارف الحسية .

ويعتبر الغزالي من أئمة رجال الدين الإسلامي حتى لقد سمي « حجة الإسلام » ذلك لأنه رد على جميع المذاهب الفلسفية في كتاب « تهافت الفلاسفة » كما رد على جميع المخالفين للمذهب الإسلامي على وجه العموم . كذلك يعتبر الغزالي ناقداً للمعرفة ، ومفكراً ناقب الفكر بعيد النظر ، وقد كان يهدف في الحياة إلى الكمال الإنساني الذي غايته القرب من الله ، وسعادة الدنيا الآخرة ، لذلك رغب في تعليم الناس العلوم التي توصلهم إلى هدفه هذا آملاً أن يؤدي ذلك إلى إصلاح الأفراد ، ونشر الفضيلة بين الناس ، فكان لهذا مربيّاً ومصلحاً اجتماعياً أيضاً .

(١) نفس المرجع ص ٦ .

فلسفة التربية عند الغزالي

كتب الغزالي في شئون التربية والتأديب في عدد من مؤلفاته ، على أن أهم آرائه في هذه النواحي جاءت في كتاب « فاتحة العلوم » ، وكتاب « إياها الولد » وكتاب « ميزان العمل » ، ثم كتاب « إحياء علوم الدين » الذي يعتبر أكبر كتبه في علم الكلام والفقه والأخلاق .

والدارس لما كتب الغزالي عن التربية وشؤونها في مؤلفاته المختلفة ، وعلى الأخص في كتاب « إحياء علوم الدين » يجد أنه وضع نظاماً تربوياً كاملاً شاملاً ومحدداً ، ولا غرابة في هذا إذ أن التربية نتيجة حتمية للفلسفة فإن الفيلسوف يعمل على نشر مذهبه ومبادئه التي يدين بها ، فيلجأ إلى التربية يتدرع بها لتساعده على الوصول إلى تحقيق غرضه . وقد شبه أحد الفلاسفة والمربين المعاصرين ، شبه التربية والفلسفة بوجهي العملة لأن الفلسفة والتربية لا تفرقان ، وتستند كل منهما على الأخرى . فتقوم التربية بنشر المذهب الفلسفي وتعليمه للناس ، وتقوم الفلسفة بتحديد هدف النظام التربوي ورسم الوسائل والطرق التي تساعد على الوصول إلى هذا الهدف .

وهناك وسيلتان أساسيتان للوصول إلى هدف أي نظام تربوي هما :
نواحي المعرفة التي يجب تزويد المتعلم بها ، أو بمعنى آخر المنهج العلمي الذي يدرسه المتعلم ، ثم الطريقة التي ينبغي أن تقدم بها تلك العلوم أو مواد المنهج للمتعلم حتى تكفل للمعلم الإلمام الصحيح بذلك المنهج ، والإفادة منه . وهكذا يصل المتعلم إلى النهاية المنشودة من تربيته وتعليمه .

وقد رسم الغزالي هدفه التربوي وفقاً لنظرته للحياة ، وما فيها من قيم ، أي وفقاً لفلسفته ، ثم وضع المنهج العلمي الذي رآه مناسباً لتحقيق هدفه ، وغرضه من التربية فصنف العلوم وقسمها ، وأعطاه قيمتها ، وبين فوائدها

المتعلم ، ثم رتبها ونظمها حسب أهميتها وفائدتها ، ثم إنه بين المبادئ التي يجب أن يسير وفقها المعلم في أثناء تأديته وظيفة التعليم والتهديب ، كما يؤدى هذه الوظيفة على أكمل وجه ، وهكذا رسم الغزالي طريقة التدريس على وجه العموم . ولما كان الإرشاد الديني ، والتهديب الخلقي من أهم غاياته ، ومقاصده فقد اهتم ببيان الطريقة السليمة للتربية الدينية ولتهديب الأخلاق وتطهير النفوس ، مبتغياً من وراء ذلك تكوين أفراد يمتازون بالفضيلة ، والتقوى ، وبهذا نعم الفضيلة في المجتمع .

ولما كان العقل البشري هو الآلة التي تستخدم في تحصيل العلم فقد أعطاه الغزالي قيمة مشرفة ، وخصه بالدراسة والفحص ، كما خص طبيعة الإنسان وقواه الفطرية بالدراسة أيضاً فكتب عن غرائز الإنسان ، وعن الفروق بين الأفراد من حيث قدرة العقل ودرجة الذكاء ، وما إلى ذلك من الموضوعات المتصلة اتصالاً وثيقاً ومباشراً بشئون التربية والتعليم .

أهمية العلم والتعليم عند الغزالي :

إن أهم ما يسترعى الانتباه في دراسة الغزالي من الناحية التربوية هو شدة اهتمامه بالعلم والتعليم ، وقوة عقيدته في أن التعليم الصحيح هو السبيل إلى القرب من الله ، وسعادة الدنيا والآخرة ، وبهذا رفع الغزالي مكانة المعلم ، ووضع ثقته في المعلم الصالح الذي اعتبره خير مرشد ومهلب .

فيبدأ الغزالي الجزء الأول من كتاب « إحياء علوم الدين » ببيان فضيلة العلم والتعليم ، فيصف رفعة مكانة أهل العلم والعلماء ، مستشهداً بكلام الله عز وجل ، وشهادة الأنبياء المرسلين ، وبأقوال الحكماء ، وذوى الرأي ويكرر الغزالي رأيه هذا في تأكيد رفعة شأن العلماء في عدة مواضع أخرى في نفس الكتاب ، فيقول مثلاً :

« وأشرف موجود على الأرض جنس الإنس ، وأشرف جزء من جواهر الإنسان قلبه ، والمعلم مشغول بتكيله ، وتجليه ،

وتطهيره ، وسياقته إلى القرب من الله عز وجل فتعليم العلم من وجه عبادة الله تعالى ، ومن وجه خلافة لله تعالى ، وهو من أجل خلافة الله فإن الله قد فتح على قلب العالم العلم الذي هو أنخص صفاته ، فهو كالحازن لأنفس حرائنه . . « (١) » .

كما يقول في كتاب « فاتحة العلوم » :

« وكمال الآدى في قرب من الله تعالى وإنما يقرب بصنعة العلم ، فما دام علمه أكثر وأكمل ، فهو إلى الله أقرب ، وبملائكته أشبه » (٢) .

وبين الغزالي فضيلة التعلم وأهميته ، مستشهداً كذلك بالآيات والأحاديث ثم بين فضيلة التعليم ووجوبه على أهل العلم ، فيقول إن من كان عالماً ولم يبشر بعلمه ، ويعمل به ويعلمه ، فانه كجامع المال الذي يكتنزه فلا يفيد به أحداً .

ويقول الغزالي في كتاب « فاتحة العلوم » واصفاً أهمية التعليم ووجوبه ، وضرورة الإخلاص في تأديته :

« الناس كلهم هلكى إلا العاملون ، والعاملون كلهم هلكى إلا العاملون ، والعاملون كلهم هلكى إلا المخلصون » (٣) .

كما يقول في كتاب « إحياء علوم الدين » :

« من علم وعمل بما علم ، فهو الذي يدعى عظيماً في ملكوت السموات ، فإنه كالشمس تضيء لغيرها وهي مضبوطة في نفسها ، وكالمسك الذي يطيب غيره وهو طيب . ومن اشتغل بالتعليم فقد تقلد أمراً عظيماً ، وخطراً جسيماً ، فليحفظ آدابه ووظائفه » (٤) .

(١) إحياء علوم الدين . الجزء الأول ص ١٣ .

(٢) فاتحة العلوم ص ٥ .

(٣) فاتحة العلوم ص ١٥ .

(٤) إحياء علوم الدين الجزء الأول ص ٥٢ .

هدف التربية عند الغزالي :

سبق القول بأن أى نظام تربوى لا بد له من فلسفة خاصة توجهه ، وترسم خططه وطرائقه . وبدهى أن فلسفة الغزالي ونظرتة للحياة بصفة عامة ، جعلته يفكر فى نظام تربوى معين ، ومحدد بهدف واضح . ويتضح من دراسة ما كتبه الغزالي عن التعليم والتهديب أنه كان يهدف إلى غايتين : هما الكمال الإنسانى الذى غايته التقرب من الله ، ثم الكمال الإنسانى الذى غايته سعادة الدنيا ، وسعادة الآخرة ، فأراد - لذلك - أن يعلم الناس حتى يبلغهم الأهداف التى جعلها غايته ومقصده .

وتمتاز التربية الإسلامية على وجه العموم بطابع دينى خلقى يظهر واضحاً فى أهدافها ووسائلها ، مع عدم إهمال الشئون الدنيوية . ويتفق رأى الغزالي فى التربية عامة مع الاتجاهات التربوية الإسلامية ، أى الاتجاهات الدينية والخلقية . كذلك لم ينس الغزالي شئون الدنيا فأعد لها عدتها فى التربية ، لكنه اعتبر الإعداد لشئون الدنيا ، والسعادة الدنيوية إنما يوصلان إلى سعادة الحياة الآخرة ، التى اعتبرها أفضل وأبقى .

«فالدنيا مزرعة الآخرة ، وهى الآلة الموصلة إلى الله عز وجل ، لمن اتخذها آلة ومنزلاً لمن يتخذها مستقراً ووطناً»^(١).

على أننا نجد أن آراء الغزالي بالإضافة إلى اصطباغها بالصبغة الدينية ، المميزة للتربية الإسلامية ، فإنها تميل أكثر إلى الروحانية ، ويتفق هذا الميل بطبيعة الحال مع فلسفة الغزالي الصوفية . فهدف التربية عند الغزالي هو الكمال الإنسانى فى الدنيا والآخرة ، ويبلغ الإنسان الكمال باكتسابه الفضيلة عن طريق العلم ، فتسعد به الفضيلة فى دنياه ، وتقربه من الله فيسعد بها فى آخرته .

(١) إحياء علوم الدين الجزء الثالث ص ١٢ .

على أن الغزالي — بالرغم من تدينه وتصوفه ، اللذين أثرا على نظرتهم للحياة وما فيها من قيم ، وجعلاه يهدف إلى التقرب من الله ، وسعادة الآخرة — لم ينس أن العلم ينبغي أن يطلب لذاته ، لما له من مزايا ومحاسن فكان يرى أن « العلم فضيلة في ذاته وعلى الإطلاق » لذلك اعتبر تحصيل العلم هدفاً تربوياً ، لما للعلم من قيمة ، ولما يجد فيه الإنسان من لذة ومتعة ، فيقول : « وإذا نظرت إلى العلم رأيته لذيقاً في نفسه ، فيكون مطلوباً لذاته ، ووجدته وسيلة إلى دار الآخرة وسعادتها ، وذريعة إلى القرب من الله تعالى ولا يتوصل إليه إلا به . وأعظم رتبة في حق الآدمي السعادة الأبدية ، وأفضل الأشياء ما هو وسيلة إليها ، ولن يتوصل إليها إلا بالعلم والعمل ، ولا يتوصل إلى العمل إلا بالعلم بكيفية العمل . فأصل السعادة في الدنيا والآخرة هو العلم فهو إذن أفضل الأعمال » (١) .

(١) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الأول ص ١١ .

المنهج عند الغزالي

كان للغزالي هدف تربوي واضح ، يسعى إلى الوصول إليه من تعليم النشء ، وكان هذا الهدف متعدد الأوجه والنواحي ، فبينما أكد فيه الغزالي النواحي الدينية الصوفية ، والنواحي الخلقية ، فإنه لم ينس تأكيد الاهتمام بأمور الدنيا ، من ثقافة ومتمعة ، ونواح عملية نفعية . ومن البدهي أن يتفق المنهج العملي الذي ينصح الغزالي بوجوب تعليمه للنشء مع الأوجه المختلفة لهذا الهدف التربوي .

من أجل هذا ، أى من أجل اختيار المنهج الذي يتمشى مع أهدافه التربوية بل ويساعد على بلوغها ، قسم الغزالي العلوم المختلفة إلى مجموعات ، وأقسام وفروع خاصاً كلاً منها بصفات مختلفة ، ومعطياً لها قيمياً حسب أهميتها وفائدتها أو ضررها للمتعلم ، ثم بين بعد ذلك العلوم التي يجب أن يزود بها المتعلم ليبلغ الغاية التي رسمها الغزالي ، كما بين أيضاً العلوم التي يجب تجنب تدريسها للمتعلم لما فيها من مساوئ وأضرار .

وتنقسم العلوم في نظر الغزالي إلى ثلاث مجموعات رئيسية هي :

أولاً : علوم مذمومة قليلها وكثيرها .

ثانياً : علوم محمود قليلها وكثيرها ، وكلما كثرت كانت أفضل .

ثالثاً : علوم يحمدها قدر معين ، ويلزم التعمق فيها .

فأما العلوم التي يلزم قليلها وكثيرها فهي العلوم التي لا ترجى منها فائدة في الدنيا ولا في الآخرة ، مثل علوم السحر والطلسمات وعلم التنجيم وكشف الطوالع .

وأما العلوم المحمودة على الإطلاق فهي الدراسات الدينية ، والعبادات..
 بأنواعها ، تلك العلوم التي تؤدي إلى تطهير النفس ، وتنقيتها من شوائب
 الفساد ، وتساعد على معرفة الخير والعمل به ، وتعلم الإنسان طرق السعي
 والتقرب من الله عز وجل وإرضائه ، وتعدّه للدنيا الآخرة التي هي الدنيا الباقية .
 والعلوم التي يحمّد منها قدر محدود ، هي العلوم التي لو تعمق الناس
 في دراستها لتسببت في ارتباك تفكيرهم وتشككهم ، وربما أدت بهم إلى..
 الكفر والإلحاد مثل بعض فروع الفلسفة كالألّهيات، وبعض المذاهب الطبيعية .
 ويعزو الغزالي ذم بعض العلوم إلى ثلاثة أسباب :

السبب الأول :

قد تكون هذه العلوم مؤذية إلى الإضرار بصاحبها أو الإضرار
 بغيره ، كعلم السحر والطلسمات التي يقصد منها عادة إنزال الضرر
 بالناس : فالساحر كثيراً ما يحاول التفرقة بين أقرب الناس وأحبهم بعضهم
 إلى بعض ، وبث الضغينة في القلوب ونثر الشقاق بينها ، وهكذا يكون علم
 السحر آلة للشبه ، بدلا من أن يكون أداة للخير .

السبب الثاني :

قد تكون العلوم مضرّة بصاحبها كعلم النجوم الذي قسمه الغزالي قسمين
 هما : علم النجوم الحسابي أو علم الفلك ، ورأى أنه غير مضموم ، وعلم النجوم
 الاستدلالي ، وهو علم التنجيم وكشف الطوالع بدلالة النجوم ، ويقول الغزالي
 إن هذا العلم — أي علم التنجيم — قد ذمه الشرع ، ذلك لأنه قد يسبب تشكك
 الناس في الله فيكفرون به . فمثلا قد يتنبأ أحد المنجمين بظاهرة سماوية ، أو
 فلكية مستدلا بمشاهداته ودراسته للنجوم ، ثم يذيع وقت حدوثها ، وقد تحدث
 هذه الظاهرة في الوقت الذي عينه من قبل ، فيعجب الناس من قدرة هذا
 المنجم فيؤمنون بما يقول بعد ذلك ، وقد يستغل المنجم هذه الفرصة فيدعي

« النبوة ، ويسيطر نفوذها على الناس ، ويسخرهم لخدمة أغراضها التي قد تكون شريرة بطبيعتها ، وهكذا تعم الفوضى وينتشر الكفر بالله .

السبب الثالث :

قد يكون الخوض في بعض العلوم عديم الفائدة ، ولذا تكون علوماً مذمومة ، وقد يكون في تتبع دراستها نوعاً من الكفر بالله . ويضرب الغزالي مثلاً لتلك العلوم بقوله :

« . . . كتعلم دقيق العلوم قبل جليلها وخفيها قبل جليلها ،
وكالبحث عن الأسرار الإلهية » .^(١)

كما يذكر بعض العلوم الأخرى التي منها بعض فروع علم الفلسفة كعلم الميتافيزيقا .

ويقول الغزالي أيضاً إن دراسة مثل هذه العلوم لا تناسب بعض الأفراد . فهم بطبيعتهم غير أكفاء لدراساتها ، ويمثلهم بالطفل الرضيع يمرض إذا أكل « اللحم الطير وأنواع الحلوى اللطيفة » التي لا قبل لمعدته المرحفة بهضمها . وهكذا اتفق الغزالي مع علماء النفس المعاصرين ، اتفق معهم على أن هناك اختلافات في الاستعدادات الطبيعية بين الأفراد .

وكان الغزالي يرى أن « طلب العلم فريضة على كل مسلم » أي أنه أقر مبدأ التعليم الإجباري على جميع المسلمين . ولذا رأى أن يبين العلوم التي اعتبرها فرضاً على كل منهم ، وقسم هذه العلوم إلى نوعين هما : فرض العين ، وفرض الكفاية . وقال الغزالي إن الناس اختلفوا في ماهية العلم الذي يعتبر فرضاً على كل المسلمين ، فقال بعضهم إنه علم الكلام ، إذ به « يدرك التوحيد ويعلم به ذات الله سبحانه وصفاته » ، بينما اعتبره البعض الآخر علم الفقه إذ بواسطته « تعرف العبادات ، ويعرف ما يحلل وما يحرم من سلوك ومعاملات »

(١) إحياء علوم الدين الجزء الأول ص ٢٧ .

واعتبره آخرون علم الكتاب والسنة إلى غير ذلك من علوم الدين . أما الغزالي فيعتبر « فروض العين » أو العلوم المفروضة معرفتها على كل مسلم هي علوم الدين بأنواعها ، ابتداء بكتاب الله عز وجل ، ثم أصول العبادات كشتون الصلاة ، والصيام ، والزكاة وما إلى ذلك . ويعرف الغزالي فرض العين بأنه : « . . . العلم بكيفية العمل الواجب ، فمن علم العلم الواجب ، ووقت وجوبه ، فقد علم العلم الذي هو فرض عين »^(١) .

« أما فرض الكفاية فهو كل علم لا يستغنى عنه قوام أمور الدنيا كالطب إذ هو ضروري في حاجة بقاء الأبدان ، والحساب فإنه ضروري في المعاملات وقسمة الوصايا والموارث وغيرها . وهذه هي العلوم التي لو خلا البلد ممن يقوم بها خرج أهل البلد وإذا قام بها واحد كفى وسقط الفرض عن الآخرين »^(٢) .

أي أن فرض الكفاية هو كل علم لا يستغنى عنه في حياة المجتمع ، فإذا قام به بعض أفراد سقط فرضه عن بقية أفراد ذلك المجتمع ، لأن في قيام البعض به كفاية المجتمع . ومن أمثلة فرض الكفاية علما الطب والحساب اللذين — كما قال الغزالي — لا يصح مجتمع بدونهما . وقد اعتبر الغزالي بعض الصناعات من فروض الكفاية أيضاً ، مثل الصناعات التي لا غنى لمجتمع عنها كالزراعة ، فيقول :

« . . . فإن أصول الصناعات أيضاً من فروض الكفايات كالزراعة والحياكة والسياسة بل والحجامة والحياطة »^(٣) .

وقد اعتبر الغزالي التعمق في بعض العلوم فضيلة لا فريضة ، فيقول : « . . . وأما ما يعد فضيلة لا فريضة ، فالتعمق في دقائق

(١) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الأول ص ١٤ .

(٢) نفس المرجع ص ١٥ .

(٣) نفس المرجع ص ١٤ .

الحساب وحقائق الطب ، وغير ذلك مما يستغنى عنه ، ولكنه يفيد زيادة قوة في القدر المحتاج إليه ^(١) .

وقد قسم العلوم من حيث اختصاصها إلى علوم شرعية ، وعلوم غير شرعية . أما العلوم الشرعية فكلها محمودة ، وقسمها إلى أربعة « ضروب » هي الأصول ، والفروع ، والمقدمات ، والمتممات .

فالأصول أربعة علوم ، هي « كتاب الله عز وجل ، وسنة رسوله عليه السلام ، وإجماع الأمة ، وآثار الصحابة » ^(٢) ، أى أن الأصول عبارة عن دراسة القرآن وسنة النبي ، وآراء الصحابة ، وإجماع الرأي ، ذلك لأن آراء من عاصروا النبي عليه السلام مهمة جداً ، فقد عاصروا الوحي والتنزيل ، وعندهم من القرائن ما ليس عند غيرهم .

والفروع ، هي الفقه وهو « ما يتعلق بمصالح الدنيا » ^(٣) ، وعلم « أحوال القلب وأخلاقه الحمودة والمذمومة » ^(٤) ، وهذا معنى بشئون الآخرة ، وبرضاء الله عن الإنسان .

والمقدمات ، ويعتبرها الغزالي كالألات التي لا غنى عنها في دراسة الأصول ، مثل علم اللغة ، والنحو ، فلا غنى عنهما في دراسة القرآن . ولا يعتبر الغزالي علمي النحو واللغة من العلوم الشرعية ، ولكنهما ضروريان للشرح ، إذ أن لغة الشرع هي اللغة العربية .

والمتممات ، وهي العلوم المتصلة بعلم القرآن ، كعلم مخارج الحروف والألفاظ ، والقراءات ، وهذه العلوم تتعلق باللفظ ، ثم علم التفسير وهي ما يتعلق بالمعنى ، ثم العلوم المتعلقة بأحكام القرآن « كعرفة الناسخ والمنسوخ ، والعام والخاص ، والنص والظاهر ، وكيفية استعمال البعض » ^(٥) . وهو

(١) ، (٢) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الأول ص ١٥ .

(٣) ، (٤) نفس المرجع ص ١٦ .

(٥) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الأول ص ١٦ .

ما يسميه الغزالي أصول الفقه . كذلك ذكر أن دراسة أنخبار الصحابة ، ودراسة تاريخ حياتهم من علوم المتممات أيضاً .

أما العلوم غير الشرعية فقد قسمها الغزالي إلى ثلاثة أقسام هي : العلوم المحمودة ، والعلوم المباحة ، والعلوم المنمومة .

فالعلوم المحمودة ، هي التي لا يستغنى عنها في حياة الناس ومعيشتهم ، وتعاملهم ، ولا ينتظم مجتمع بدون وجود مختصين فيها ، يقومون على خدمة أفرادهم . وهذه العلوم هي التي ذكرت من قبل ، وسماها الغزالي بفروض الكفاية ، مثل الطب والحساب والصناعات ، ويقول الغزالي فيما يخص الصناعات :

« وليس ينتظم أمر الدنيا إلا بأعمال الآدميين ، وأعمالهم وحرفهم وصناعاتهم تنحصر في ثلاثة أقسام (أحدها) أصول لا قوام للعالم دونها ، وهي أربعة : الزراعة وهي للمطعم ، والحياكة وهي للملبس ، والبناء وهو للمسكن ، والسياسة ، وهي التأليف والاجتماع والتعاون على أسباب المعيشة وطبعتها . (الثاني) ما هي مهينة لكل واحدة من هذه الصناعات وخدمة لها ، كالحدادة فإنها تخدم الزراعة وجملة الصناعات بإعداد آلتها ، وكالحلاجة والغزل فإنها تخدم الحياكة بإعداد عملها . (الثالث) ما هي متممة للأصل ومزينة كالطحن والخبز للزراعة ، وكالقصارة والخياطة للحياكة »^(١) .

والعلوم المباحة هي العلوم الثقافية مثل التاريخ والأدب والأشعار « التي لا تخف فيها » كالتى تحت على الفضيلة والخلق الكريم .

أما العلوم المنمومة فهي التي تضر صاحبها أو تضر غيره إذا درسها ومارسها ، مثل علوم السحر والطلسمات والشعوذة ، ومثل بعض فروع علم الفلسفة :

(١) نفس المرجع ص ١٢ .

وقد قسم الغزالي الفلسفة إلى خمسة فروع هي :

١ - الرياضيات : كالمهندسة والحساب وعلم الهيئة ، وهى علوم مبنية على البراهين التى لا سبيل إلى مجادتها بعد فهمها ومعرفتها ، ولا صلة لها بالدين ، ويعتبر الغزالي الرياضيات من العلوم المباحة إلا أن دراستها قد تسبب فى بعض الأضرار ، فقد يتأثر دارسها بدقة براهينها ، ويتعجب من حقائقها ، فيكون ذلك سبباً فى إعجابه بالفلاسفة ، وبمنظرياتهم المختلفة فى فروع الفلسفة الأخرى مثل علم الإلهيات الذى اعتبره الغزالي من العلوم غير المباحة ، لما فى دراستها من أخطار على النواحي الدينية . لذلك رأى أن يمنع بعض الناس من دراسة الرياضيات خوفاً عليهم من الزلل ، فيقول :

« . . . فيصان الضعيف عنهما لا لعينهما كما يصان الصبي من شاطئ النهر خيفة عليه من الوقوع فى النهر ، وكما يصان حديث العهد بالإسلام من مخالطة الكفار »^(١).

٢ - العلوم المنطقية : وهى علوم لا تتصل بالدين أيضاً ، وليس فيها من المعارف ما يجب إنكاره ، وتبحث فى الأدلة وشروطها ، وفى العبارات والاصطلاحات وهى علوم مباحة أيضاً ، وقد تترتب عنها أنواع الضرر المذكورة فى الرياضيات .

٣ - الإلهيات : وهى علوم تبحث فى ذات الله سبحانه وتعالى ، وتكثر فيها أخطاء الفلاسفة والباحثين ، إذ أن لغالبيتهم مذاهب « بعضها كفر وبعضها بدعة » . . ويستحسن أن يحترس من دراستها لصغير السن ، أو ضعيف الإرادة ، خوفاً عليهما من الكفر أو التماذى فى البدع .

٤ - الطبيعيات : يبحث بعض هذه العلوم فى صفات الأجسام وخواصها ، والتغيرات التى تطرأ عليها ، ويبحث البعض الآخر فى العلاقة بينه

(١) إحياء علوم الدين الجزء الأول ص ٢٠ .

الأسباب والمسببات ، لذلك ظهرت فيها بعض المذاهب الطبيعية التي تنكر الروح ، فيرتب على ذلك سلوك مخالف للشرع والدين الحق ، لذلك اعتبرها الغزالي جهلاً وليس عالماً . ويقول الغزالي إن الطبيعة مسخرة لأمر الله ، وهو الذي يتحكم في ظواهرها ، فإذا درست الطبيعيات على هذا النحو لم يكن هناك خطر من دراستها .

٥ - السياسات والخلقيات : وهي العلوم التي تخدم المصالح الدنيوية والشئون الهندسية والخلقية . وهذه العلوم مستمدة من كتب الله ، وحكم الأنبياء والمتصوفين . لكن الفلاسفة أضافوا إليها من آرائهم ، فأصبحت لذلك ذات ضررين ، فقد يرفضها سامعها لظنه أنها من قول الفلاسفة ، فيكون بذلك قد رفض كلام الله . وقد يقبلها ويحسن اعتقاده بالفلاسفة . ظاناً أن ما فيها من حكم الأنبياء والأولياء إنما أتى به الفلاسفة ، لذلك وجب على دارسها تحييصها وأخذ الحق وترك الباطل منها .

وهذا نرى كيف يقسم الغزالي العلوم المختلفة ، ويعطى كل علم منها قيمته حسب فائدته أو ضرره ، فهو يؤمن بأن العلوم على اختلافها ، سواء أكانت علوماً عقلية أم علوماً عملية كالصناعات متفاوتة . . . وتتفاوت فضائلها بتفاوتها .^(١) ويرى أن تفاوتها يرجع إلى واحد من ثلاثة أسباب :

١ - فأما أن تفاوتها يرجع إلى « الغريزة التي يتوصل إلى معرفتها »^(٢) ف يرى مثلاً أن العلوم العقلية أفضل من العلوم اللغوية ، لأن الأولى يدركها العقل ، أما الثانية فيدركها السمع « والعقل أشرف من السمع »^(٣) .

٢ - أو أن تفاوتها يرجع إلى مدى نفعها للإنسان ، فيعتبر الزراعة مثلاً أفضل من الصياغة ، فالزراعة ضرورية للحياة أما الصياغة فهي للزينة .

(١) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الأول ص ١٢ .

(٢) نفس المرجع ص ١٢ .

(٣) نفس المرجع ص ١٣ .

٣- أو أن تفاوتها يرجع إلى المكان الذي تدرس فيه ، فالصياغة مثلاً أفضل من الدباغة ، إذ أن الصياغة مكانها محل الصائغ ، وهو يحوى الذهب ، بينما الدباغة مكانها المدبغة وفيها جلود الحيوانات الميتة .
ويتهى الغزالي من كل هذا إلى أن علوم الدين هي أفضل العلوم على اختلافها لأنها :

« إنما تدرك بكمال العقل ، وصفاء الذكاء ، والعقل أشرف صفات الإنسان . . . إذ به تقبل أمانة الله ، وبها يتوصل إلى جوار الله سبحانه ، وأما عموم النفع فلا يستراب فيه ، فإن نفعه وثمرته سعادة الآخرة ، وأما شرف المحل فكيف يخفى والمعلم متصرف في قلوب البشر ونفوسهم ، وأشرف موجود على الأرض جنس الإنس وأشرف جزء من جواهر الإنسان قلبه » (١) .

يتبين مما سبق إذن ، أن الغزالي قسم العلوم ورتبها حسب ضرورتها وأهميتها للمتعلم ، وحسب ما وضع لها من قيم مختلفة ، وقد قوم العلوم وفق معايير واضحة يمكن بيانها كما يأتي :

أولاً : مدى منفعة العلوم للإنسان في حياته الدينية ، وفي دنياه الآخرة ، من حيث تطهير نفسه ، وتجميل خلقه ، وتقريبه من الله تعالى ، وإعداد له لدنيا الخلود ، مثل القرآن وعلم الدين .

ثانياً : مدى منفعتها للإنسان من حيث ضرورتها ، وخدمتها لعلوم الدين . مثل علم اللغة والنحو .

ثالثاً : مدى منفعتها للإنسان في حياته الدنيا ، مثل علم الطب ، والحساب والصناعات المختلفة .

رابعاً : مدى منفعتها ، من حيث ثقافته ، واستمتاعه بالعلم وتدخلها في حياته الاجتماعية ، مثل الشعر والتاريخ والسياسة والأخلاق .

(١) إحياء علوم الدين الجزء الأول ص ١٣ .

وهكذا يكون المنهج الدراسى الذى وضعه الغزالى منظماً كآلاتى حسب أهمية العلوم التى يشملها :

١ - المرتبة الأولى : القرآن الكريم وعلوم الدين كالفقه ، والسنة ، والتفسير .

٢ - المرتبة الثانية : علوم اللغة (العربية) والنحو ، ومخرج الحروف والألفاظ ، وهى علوم تخدم علوم الدين .

٣ - المرتبة الثالثة : فروض الكفاية وهى علوم الطب ، والحساب ، والصناعات المختلفة بما فيها السياسة .

٤ - المرتبة الرابعة : العلوم الثقافية كالشعر الأدبى ، والتاريخ ، وبعض فروع الفلسفة مثل الرياضيات ، والمنطق ، وبعض العلوم الطبيعية التى لا تدخل فيما وراء الطبيعة ، وعلم السياسات والحلقيات .

وقد نصح الغزالى أن تراعى الفروق بين الأفراد فى اختيار المواد أو العلوم التى يدرسونها ، فيقول إن ضعيف الإرادة ، أو صغير السن يجب أن يصان من بعض العلوم ، التى قد تتسبب فى تشكيكهم ، أو إرباك تفكيرهم ، مثل بعض علوم الفلسفة ، وبعض الرياضيات .

وقد اهتم الغزالى - فى إعداد منهجه - بالعلوم الدينية والحلقيات ، كما اهتم بالعلوم الضرورية لحياة المجتمع ، أى أنه اهتم بالنواحي الواقعية فى الحياة ، تلك التى لا يستغنى عنها مجتمع ، ولا يستقيم بدونها ، كما أكد الغزالى النواحي الثقافية ، وبين ما فى العلم من متعة ، ولذة ، وبأنه يجب أن يطلب لذاته . لكن الغزالى لم يعر العلوم الفنية ، أو الجمالية اهتمام ، على أن هذا يرجع بطبيعة الحال لتصفوفه وتقشفه . كذلك فلم يتكلم الغزالى عن التعليم المهنى بالرغم من كونه تكلم عن الصناعات الضرورية للحياة .

وتتضح في منهج الغزالي نزعتان :

١ - النزعة الدينية الصوفية التي تجعله يضع علوم الدين فوق كل اعتبار ، ويراه أداة لتطهير النفس ، وتنقيتها من صeda الدينويات . وهو بذلك يؤكد الاهتمام بالتربية الخلقية التي ترتبط لديه بالتربية الدينية . ويلاحظ أن الغزالي يستعمل في بعض الأحيان عبارات تشبه العبارات التي استعمالها أفلاطون - الفيلسوف والمربي اليوناني القديم - في كتاباته ، وهو يتكلم عن تراكم صeda الجهل على النفس البشرية إذا هي انغمست في لذاتها المادية ، وعن إزالة هذا الصeda بطريقة التربية المثالية الصحيحة . ومن المعروف أن الغزالي درس الفلاسفة اليونان القدماء دراسة دقيقة ، ورد على فلسفاتهم ، ونظرياتهم .

٢ - النزعة الواقعية النفعية التي تتضح في كتاباته بالرغم من تصوفه وزهده ، فإن الغزالي يكرر المرة تلو الأخرى تقديره للعلوم حسب نفعها للإنسان سواء في دنياه أو في آخرته ، كما أنه يبين أن العلم السلبى الذى لا يستعمله صاحبه لنفع البشر ، إنما هو عديم القيمة ، وأن العلم يجب أن يقترن بالعلم بكيفية العمل ، ثم العمل بإخلاص واجتهاد ، ولا أدل على ذلك من قوله : « الناس كلهم هلكى إلا العاملون ، والعالمون كلهم هلكى إلا المخلصون » (١) .

على أن هذه النزعة الواقعية النفعية هي التي تميز الفلسفات الواقعية كالبرجاسية ، وإنه يبدو عجباً أن يكون لمثل هذا العالم الدينى المتصوف اتجاه عملى واقعى كهذا ، وإنما يمكن تحليل هذه الظاهرة بنبوغ الغزالي الفكرى ، وسعة أفقه ، فلم يعمه التصوف والتعبد عن ضروريات الحياة بنواحيها المتعددة . وتذكرنا طريقة الغزالي في وضع المنهج بالطريقة التي اتبعها « هربرت سبنسر » الفيلسوف الإنجليزى الذى ظهر في أواخر القرن التاسع عشر فقد كان سبنسر من أوائل الفلاسفة والمربين الذين فكروا تفكيراً مباشراً في وضع

(١) فاتحة العلوم ص ١٥ .

منهج دراسى مبنى على مبادئ معينة ، ومتجاوباً مع الغرض التربوى الذى رسمه وفقاً لفلسفته .

رأى سبنسر أن التربية يجب أن تعد الإنسان للحياة الكاملة ، وأن للعلوم المختلفة قيماً مختلفة تتفاوت بالنسبة لما تؤديه هذه العلوم من وظيفة فى مساعدة الإنسان على أن يحيا هذه الحياة الكاملة ، وعلى هذا قسم سبنسر العلوم المختلفة إلى خمس مجموعات متدرجة الأهمية . فوضع فى المرتبة الأولى العلوم التى تساعد الإنسان بطريق مباشر فى المحافظة على حياته ، كالعلوم البيولوجية ، والعلوم الطبيعية ، ووضع فى المرتبة الثانية العلوم التى تساعد الإنسان بطريق غير مباشر فى المحافظة على حياته ، مثل علم الصحة ، أما المرتبة الثالثة فوضع فيها العلوم التى تساعد الإنسان فى محافظته على نسله مثل علم وظائف الأعضاء ، وعلم النفس ، وعلم الأخلاق ، والمرتبة الرابعة وضع فيها العلوم التى تساعد الإنسان على أن يكون صلات اجتماعية سليمة مثل التاريخ والاقتصاد والسياسة . أما المرتبة الخامسة والأخيرة فوضع فيها العلوم التى تساعد على تثقيف الإنسان ، وتعاونها على الاستمتاع بوقت الفراغ مثل الأدب ، والموسيقى والفنون .

يتضح من تقسيم سبنسر للعلوم على هذا النحو نزعة الواقعية النفعية البحتة وإهماله للنواحي الدينية والروحية ، أى أن نظرته للحياة والتربية تكاد تكون على نقيض مع نظرة الغزالي التى وضعت التربية الدينية فوق كل اعتبار . على أن كلا من سبنسر والغزالي نظما المنهج الدراسى بطريقة واحدة ، وهى تقسيم العلوم إلى مجموعات متدرجة فى الأهمية بالنسبة لفائدتها للمتعلم كما يراها كل منهما حسب فلسفته .

ومن الغريب أن هربرت سبنسر يقول فى أحد مقالاته التربوية إنه يعجب لأن أحداً لم يفكر قبله فى قيمة العلوم قبل تعليمها للصغار ، وفى الفوائد التى يجنيها الصغار من الإلمام بتلك العلوم ، ولم يعلم سبنسر بأن الغزالي ذلك الفيلسوف المتصوف والإمام الدينى المسلم قد سبقه فى هذه الفكرة بحوالى ثمانية قرون .

طريقة التدريس عند الغزالي

لم يضع الغزالي طريقة محددة للتدريس في كتاباته المختلفة عن التربية إلا في حالة تدريس الدين ، فقد نص على طريقة خاصة لتعليم الصغار الدين سوف نعرض لها في حينها ؛ كذلك وضح الغزالي الطريقة المثلى لتهديب الصغار ، وتكميلهم بالخلق الحميد ، وتحليتهم بالفضائل . ويتفق اهتمامه هذا بالتربيتين الدينية والخلقية مع اتجاهاته التربوية عمومها ؛ أما فيما يتعلق بطريقة التدريس العامة فإن الغزالي نص على مبادئ معينة ، وسلوك خاص ينبغي أن يتبعها المعلم في أثناء تأديته وظيفته وقد نص على هذه المبادئ في كتابته عن علاقة المعلم بالمتعلم .

فلما كانت عملية التربية عملية تتطلب اتصال شخصين الواحد منهما بالآخر اتصالاً وثيقاً ، ألا وهما المعلم والمتعلم ، فقد خص الغزالي جزءاً كبيراً من كتاباته في التربية عن العلاقات التي يجب أن تربط بينهما ، فنجد أنه يصف كلا من المعلم والمتعلم المثاليين في نظره ، ويصف الغزالي الطريقة المثلى التي يجب أن يعامل بها المعلم تلميذه سواء في تعليمه إياه ، أو في علاقته به من النواحي الاجتماعية ، والعاطفية . وهكذا نجد الغزالي متفقاً اتفاقاً تاماً مع المربين المعاصرين الذين يعلقون أهمية كبيرة على العلاقات الإنسانية التي تربط المعلم بالمتعلم ، إذ أن نجاح التربية إنما يترتب - إلى حد كبير - على علاقة العطف والموودة والتعاون التي يجب أن تربط بين المعلم وبين تلميذه ، فهذه العلاقة كفيلة بأن تشعر التلميذ بالاطمئنان إلى معلمه ، فلا يخشاه ، ولا ينفّر من علومه بل تزيده شغفاً بالعلم والتعلم .

واعتبر الغزالي مهنة التعليم أشرف مهنة ، وأجل وظيفة ، واستدل على رأيه هذا بآيات الله وبالأحاديث ، مكرراً في أكثر من مناسبة تأكيداً لرفعة

مكانة المعلم الذى وضعه فى مصاف الأنبياء ، فيقول :

« . . موجود على الأرض جنس الإنس ، وأشرف جزء من
جواهر الإنسان قلبه ، والمعلم مشغول بتكميله وتجليته وتطهيره
وسياقته إلى القرب من الله عز وجل ، فتعليم العلم من وجه عبادة
الله تعالى ، ومن وجه خلافة الله تعالى ، وهو من أجل خلافة الله
فإن الله تعالى فتح على قلب العالم العلم الذى هو أخص صفاته ،
فهو كالحازن لأنفس خزائنه ، ثم هو مأذون له بالإتفاق منه على
كل محتاج إليه ، فأى رتبة أجل من كون العبد واسطة بين ربه
سبحانه وبين خلقه فى تقريبهم إلى الله زلفى ، وسياقتهم إلى جنة
المأوى . . . » (١).

ويشبه الغزالى تحصيل العلم باقتناء المال ، فالذى يحصل العلم ، أو يجمع
المال يكون واحداً من أربعة أنواع :

- الأول : يحصل المال أو العلم ويكتنزهما دون الانتفاع بهما فى أى وجه .
- الثانى : يدخر المال أو العلم كى ينتفع بهما بأن يكون فى غنى عن السؤال .
- الثالث : يحصل العلم أو المال ويفيد نفسه بالعلم ، أو ينفق عليها من المال .
- الرابع : يحصل العلم أو المال كى ينفق من ماله أو يبشر بعلمه لمساعدة
الآخرين .

يقول الغزالى :

« . . . فكل ذلك العلم يقتنى كما يقتنى المال فله حال طلب
واكتساب ، وحال تحصيل يغنى عن السؤال ، وحال استبصار
هو التفكير فى المحصل والتمتع به ، وحال تبصير وهو أشرف
الأحوال ، هن علم وعمل فهو الذى يدعى عظيماً فى ملكوت
السموات » (٢).

(١) إحياء علوم الدين الجزء الأول ص ١٣ .

(٢) نفس المرجع ص ٤٩ .

وقد اعتبر الغزالي النوع الرابع أشرف الأنواع ، لأن من كان عالماً وأرشد الناس ، وأفاد غيره بعلمه فإنه :
 « . . . كالشمس تضيء لغيرها وهي مضيئة في نفسها ،
 وكالمسك الذي يطيب غيره وهو طيب »^(١) .

وقد رأى الغزالي أن المدرس الكامل العقل ، الحميد الخلق ، الخليق بأن يعهد إليه تعليم النشء عموماً ، إنما يجب أن يتحلى بصفات خاصة أو «بوظائف» معينة لا غنى له عنها .

فلما كانت عملية التعليم والإرشاد هي مهنة المعلم وصنعتة ، فإن أهم صفة يجب أن يتصف بها هي الشفقة والرحمة ، ذلك لأن شعور المتعلم بعطف معلمه عليه وبرقة معاملته له ، يكسبان المتعلم الثقة بالنفس ، ويشعرانه بالاطمئنان إلى معلمه ، فيساعده هذا الشعور على تحصيل العلم بسهولة أكثر .

وقد نصح الغزالي بأن يكون المعلم بمثابة الأب للمتعلم ، بل إن الغزالي يرى أن حق المعلم على تلميذه أعظم من حق الوالد على ولده « . . . فإن الوالد سبب الوجود الحاضر والحياة الفانية ، والمعلم سبب الحياة الباقية »^(٢) ، إذ أن المعلم هو الذي يرشد المتعلم إلى الطريق الذي يقربه من الله تعالى ، ومن أجل هذا كان لزاماً على المعلم أن يكرس وقته وجهده لهذا الغرض ، سواء أكان يعلم تلميذه علوماً دنيوية ، أم علوماً دنيوية ، فإذا كان هدف المعلم هو تفريب تلاميذه من الله عز وجل ، فإنه بذلك يوحد بين قلوبهم ويربط بينهم وبين بعضهم برباط الحب والمودة ، فإنه إذا هدف نفر من الناس نحو هدف موحد ، فلا بد وأن يتضامنوا ، ويتعاونوا على الوصول إليه .

يتبين لدارس التاريخ عامة ، وتاريخ التربية خاصة ، أن طلاب الأجر لقاء التعليم لم يكن أمراً مقبولاً ، أو مستساغاً بين أفراد المجتمعات على اختلاف

(١) إحياء علوم الدين الجزء الأول ص ٤٩ .

(٢) نفس المرجع ص ٤٩ .

أنواعها ومشاربها ، بل إن دارس التاريخ ليجد أن المعلمين المأجورين لم يجدوا الاحترام الكافي بين الناس ، وذلك للعقيدة التي كانت سائدة في أن التعليم واجب روحاني يجب أن يؤدى دون أجر . ولما كان الغزالي يدين بوجوب التعليم ، وفرضه على كل عالم ، فإنه رأى ألا يطلب المعلم أجراً لقاء القيام بمهنة التعليم ، وألا ينتظر المعلم حمداً أو شكراً ، أو جزاء من تلاميذه ، ذلك لأنه يؤدى فرضاً عليه ، كما أنه يجب أن يتشبه برسول الله عليه السلام ، ويقوم بتعليم العلم لوجه الله تعالى ، وبهذا يتقرب المعلم من ربه ، ويعظم ثوابه . كذلك رأى الغزالي ألا يمتن المعلم على تلاميذه ، بل يشكرهم ويكافئهم إذا أفلحوا في تهذيب نفوسهم ، وتطهيرها وفقاً لإرشاداته . وقد شبه الغزالي المعلم بالزارع الذى يزرع النبات الطيب في أرض غيره ، فإن النفع في هذه الحالة يعود على الزارع ، لا على صاحب الأرض ، أى أن ثواب المعلم عند الله أكبر من ثواب المتعلم ، فكيف يطلب المعلم أجراً من تلميذه إن كان هو المنتفع .

ويحقر الغزالي فكرة تقاضى الأجر من المتعلم إلى درجة كبيرة فيقول :
 « . . . فن طلب بالعلم المال كان كمن مسح أسفل مئذنه بوجهه لينظفه ، فجعل المخدم خادماً ، والخادم مخدوماً » (١) .

وبدهى أن ينظر الغزالي إلى المعلم المأجور هذه النظرة ذلك لاعتقاده أن العالم ما هو إلا مرشد ديني ، ولا ينبغي أن يخلط الدين بالمادة ، ولا أن يجعله أداة للزلف لدى أصحاب المال والجاه .

وتظهر مرة أخرى نزعة الغزالي الدينية في وصفه للوظيفة الثالثة من وظائف المعلم ، فيقول إن المعلم ينبغي أن يكون مرشداً أميناً وصادقاً لتلميذه ، فلا يدع لتلميذه يبدأ دراسة تالية قبل استيفاء الدراسة التي قبلها حقها ، وألا يترك المعلم فرصة تفوت بنير تنبيه المتعلم إلى أن الغرض من التعلم هو التقرب

(١) إحياء علوم الدين الجزء الأول ص ٥٠ .

من الله عز وجل ، وليس المباهاة ، وطلب الرفعة والجاه ، والتظاهر بالعلم ،
والتمادى فى التنافس والخصومات والمجادلات ، والتهافت على الكسب
واحتراف الأعمال . أى أن الغزالى قلل من أهمية التعليم لكسب العيش لدرجة
كبيرة ، بل يذهب إلى أكثر من هذا فيستنكر أن يكون الغرض من التعلم هو
السعى وراء المهنة ، ويروى أن سفيان الثوري رأى حزينا ، فقيل له : مالك ؟
فقال : « صرنا متجراً لأبناء الدنيا ، يلزمنا أحدهم حتى إذا تعلم جعل قاضياً
أو عاملاً أو قهرماناً »^(١).

وقد فطن الغزالى إلى أن التشهير بأخطاء الصغار من شأنه أن يثيرهم وأن
يشعرهم بالخطأ الجسيم فيلجئون إلى التحذى دفاعاً عن النفس ، لذلك نصح
الغزالى أن يتجنب المعلم استعمال القسوة فى تهذيب سلوك المتعلم ، وأن يكون
لإرشاده للمتعلم بطريق الشفقة لا بطريق التأنيب ، فقال إن على المعلم :

« . . . أن يزجر المتعلم عن سوء الأخلاق بطريق التعريض
ما أمكن ، ولا يصرح ، وبطريق الرحمة ، لا بطريق التوبيخ »^(٢)

إذ أن التقرير الدائم من شأنه تعليم الناشئ الجرأة والعناد ، والنفور
والخوف من المعلم .

ولما كان المعلم هو المثل الذى يحتذى به المتعلم ، ويتشبه به ، فإن كرم
النفس والتسامح يجب أن يكونا من أوائل صفاته ، ومن دلائل كرم النفس
والتسامح أن يعظم المعلم من شأن العلوم التى ليست من اختصاصه ولا يقبضها
أو يقلل من قيمتها على حساب تمجيد علمه هو ، فيقول إن المعلم لا ينبغي أن
« يقبح فى نفس المتعلم العلوم التى وراءه كعلم اللغة إذ عادته تقبيح علم الفقه ،
ومعلم الفقه عادته تقبيح علم الحديث والتفسير »^(٣).

(١) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الأول ص ٥٠ .

(٢) نفس المرجع ص ٥٠ .

(٣) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الأول ص ٥١ .

ويذهب الغزالي إلى نقطة أبعد في هذه الناحية فيقول إن من واجبات المعلم تشجيع المتعلم على الحصول على العلم على يد معلمين آخرين بدون تحيز. أو تعصب لمعلم دون آخر. فيقول :

« . . . إن المعلم المتكفل بعلم واحد ينبغي أن يوسع على المتعلم طريق التعلم في غيره ، وإن كان متكفلاً بعلوم فينبغي أن يراعى التدرج في ترقية المتعلم من رتبة إلى رتبة » (١).

ويتفق رأى الغزالي في هذا الشأن اتفاقاً تاماً مع ما هو مقبول الآن كأهم صفات العلماء ، تلك التي تجعل العلاقات التي تربط بينهم وبين بعضهم مبنية على الاحترام المتبادل ، والتقدير والتسامح ، ولم يفت الغزالي مبدأ آخر من أهم المبادئ التي ينادى بها المربون المعاصرون ألا وهو مبدأ مراعاة « الفروق الفردية » التي تحتم التفريق بين التلاميذ حسب استعدادهم العقلي ، وقدراتهم الخاصة ، فينصح الغزالي المعلم بأن :

« . . . يقتصر بالمتعلم على قدر فهمه فلا يلقي إليه ما لا يبلغه - عقله ، فينفره أو يخط عليه عقله » (٢).

وقد اعتبر الغزالي المعلم حارساً أميناً على العلم ، ورأى لذلك أن من واجباته - أى واجبات المعلم - ألا يفرط فيه ، وألا يقدمه للتعلم بغير حساب سواء أكان المتعلم أهلاً أم لم يكن ، واستشهد في هذا بقول عيسى عليه السلام الذي نصح بالآ « يعلقوا الجواهر في أعناق الخنازير » كما استشهد بقوله تعالى : « ولا تؤثثوا السفهاء أموالكم » ، وهكذا نجد الغزالي قد وصل في تفكيره - في هذا الصدد - إلى غاية ما وصل إليه أحدث المربين من تأكيد وجوب تناسب الدراسة مع المستوى العقلي للتعلم ، إذ أن عدم التناسب من شأنه أن ينثر المتعلم من الدراسة ، وأن يربك عقله ، فيصاب بالإخفاق الذي قد يتسبب في هروبه من الدرس ، أو في دوام رسوبه وفشله ، هذا إلى جانب رأيه.

(١) نفس المرجع ص ٥١ .

(٢) نفس المرجع ص ٥١ .

الحكيم الآخر الذى ينصح بعدم إعطاء العلم جزافاً لغير أهله ، ذلك الأمر الذى قد تسبب منه أضرار كبيرة كأن يصاب المتعلم بالزهو والغرور ، وخصوصاً إذا كان من غير الأكفاء .

وقد فطن الغزالي إلى أهمية دراسة المعلم لنفسية المتعلم ، فيعرف كيف يعامله بحيث يبعد عنه الشك والقلق . فقال إن من دواعى إثارة شك المتعلم فى معلمه ، أن يشعر بأن معلمه يبخل عليه بالعلم ولا يعطيه حقه منه خصوصاً إذا كان المتعلم على جانب من الغرور الذى عادة ما يصحب طور المراهقة . ولذا نصح الغزالي أن يقدم المعلم لتلميذه « القاصر » تلك العلوم « الجلية » البسيطة التى تناسب سنه :

« ولا يذكر له أن وراء هذا تدقيقاً ، وهو يدخره عنه ، فإن ذلك يفتر رغبته فى الجلى ، ويشوش عليه قلبه ، ويوهم إليه البخل به عنه ، إذ يظن كل أحد أنه أهل لكل علم دقيق ، فما من أحد إلا وهو راض عن الله سبحانه فى كمال عقله ، وأشدهم حاقة وأضعفهم عقلاً هو أفرحهم بكمال عقله »^(١).

ولا عجب أن يفكر الغزالي فى بناء عملية التعليم على أساس نفسى ، فهو الذى اهتم بكنه العقل البشرى وطريقة عمله .

كذلك فقد نصح الغزالي بعدم إرباك فكر المتعلم ، وذلك بتعليمه النظريات المتعارضة ، والآراء المتضاربة وخصوصاً فى علوم الدين ، فيحار المتعلم فى أمره ، لا سيما إذا كان محدود الذكاء ، أو كان ممن تقيدهم عقولهم بالتقاليد الماثورة ، ورأى الغزالي أن أفضل الأمور هو اكتفاء المعلم بترك المتعلم وعقيدته الموروثة مع عدم تعريضه للمذاهب الدينية المختلفة ، التى قد تسبب فى بلبلة فكره ، فتدفعه هذه البلبلة إلى ارتكاب المعاصى ، ويكتفى مع أمثال هذا المتعلم بتعليمه مبادئ الدين ، وتوجيهه نحو الصدق والأمانة وخصوصاً إذا كان

(١) إحياء علوم الدين الجزء الأول ص ٥١ .

المتعلم من ممتحنى الصناعات ، ريقول فى هذا :

« . . لا ينبغي أن يخاض مع العوام فى حقائق العلوم الدقيقة بل يقتصر معهم على تعليم العبادات ، ، تعليم الأمانة فى الصناعات التى هم بصددھا ، وبملاؤ قلوبهم من الرغبة والرغبة فى الجنة والنار » (١) .

ويمكن تفسير رأى الغزالى فى هذا بأن الاستعدادات العقلية الخاصة بأصحاب الحرف والصناعات قد لا ترقى لاستيعاب العلوم العقلية ، ولا تمكنهم من فهم النظريات والفلسفات الدينية ، وما إلى ذلك . أى أنه — بمعنى آخر — يؤكد مبدأ الفروق الفردية وضرورة مراعاة هذه الفروق فى التعليم .

وقد حرص الغزالى على أن يبين أن التمسك بالمبادئ ، والعمل على تحقيقها يجب أن يكونا من صفات المعلم المثالى ، فنصح المعلم بالألا يتنادى بمبدأ ويأتى أفعالا تناقض هذا المبدأ ، وألا يرتضى المعلم لنفسه من الأعمال ما ينهى عنها تلاميذه وإلا فإن المعلم سوف يفقد هيئته ، ويصبح مثاراً للسخرية والاحتقار ، فيفقد بذلك قدرته على قيادة تلاميذه ، ويصبح عاجزاً عن توجيههم ، وإرشادهم ؛ ويقول الغزالى :

« . . . إن مثل المرشد من المسترشدين مثل النقش من الطين ، والظل من العود ، فكيف ينتقش الطين بما لا نقش فيه ، ومتى استوى الظل والعود أعوج » (٢) .

أما الصفات التى يراها الغزالى جديرة بالمتعلم فهى عشرة ، وهى ضرورة لجعله أهلاً للعلم ، ولضمان إستفادته من التعلم ، ولبلوغه الهدف الذى ينشده كل متعلم من وراء العلم . أما هذه الصفات أو كما يسميها الغزالى هنا أيضاً « بالوظائف » فهى :

أولاً : لما كان التعلم نوعاً من العبادة ، إذ أن الغرض منه التقرب من الله عز وجل ، إذن وجب أن تكون أولى صفات المتعلم صفة « طهارة النفس عن

(١) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الأول ص ٥١ .

(٢) نفس المرجع ص ٥٢ .

رذائل الأخلاق ومنموم الأوصاف»^(١) فكما لا تصح الصلاة — وهى نوع من العبادة — إلا بالطهر الظاهرى ، كذلك لا يصح تحصيل العلم إلا بطهر الباطن ، وتنقية القلب من الخبث والرذيلة ، والصفات الرديئة مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب وأخواتها»^(٢). وإن رأى الغزالى هذا فى وجوب تطهير المتعلم لنفسه من الصفات المذمومة رأى سديد سواء أكان الغرض منه دينياً أم دنيوياً .

ثانياً : وتتضح فلسفة الغزالى الدينية فى هذه الصفة التى بود أن يتحلى بها المتعلم أيضاً ، فهو يرى أن يتعد المتعلم ما أمكن عن أمور الدنيا ، ويقلل من تعلقه بها ، فإن التعلق بالدنيا وشئونها قد يلهيانه عن طلب العلم ، ويقول الغزالى :

«... قيل العلم لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك ، فإذا أعطيته كلك فأنت من عطائه إياك بعضه على خطر ، والفكرة المتوزعة على أمور متفرقة كجدول تفرق ماؤه فنشفت الأرض. بعضه ، واختطف الهواء بعضه ، فلا يبقى منه ما يجتمع ويبلغ المزدرع»^(٣).

ونحنى عن الكلام أن التفرغ لتلقى العلم من الأمور المرغوب فيها فى كل وقت وتحت أى ظرف .

ثالثاً : يؤكد الغزالى مرة أخرى نزعة الصوفية فى هذه الصفة ألا وهى. صفة التواضع ، التى يراها من الصفات الواجب توافرها فى كل متعلم ، فيصبح بالآل يتعاضد المتعلم على أستاذه ، أو يتكبر على علمه ، بل يلقي لأستاذه. زمام أمره ، ويلعن لنصائحه وإرشاداته إذعان المريض الجاهل للطبيب العالم . وقد أعتبر أن خدمة المتعلم لأستاذه شرف عظيم يجب أن يسعى المتعلم للحصول عليه ، إذ أن الله يثيب المتعلم الذى يخدم معلمه ، ويحفظ سره ، ولا يغتابه

(١) ، (٢) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الأول ص ٤٣ .

(٣) نفس المرجع ص ٤٤ .

يل يوقره ويعظمه ويتشبه به ويغفر له أخطائه . ومن ضمن قوله في هذا الصدد إن على المتعلم أن يستقبل « . . . كل ما ألقى إليه بحسن الإصغاء والضراعة والشكر والفرح ، وقبول المنة »^(١) .

كما يقول :

« فليكن المتعلم لمعلمه كأرض دمثة نالت مطراً غزيراً فتشربت جميع أحزائها وأذعنت بالكلية لقبوله ، ومهما أشار عليه المعلم بطريق في التعلم فليقلده »^(٢) .

وهكذا نرى الغزالي يؤكد وجوب ارتباط المعلم والمتعلم برباط الود والمحبة والاحترام المتبادل ، وفي هذا ضمان لنجاح عمالية التعلم .

رابعاً : ولكيلا يرتبك عقل المتعلم الحديث بما قد ينشأ من خوضه في العلوم المتناقضة والآراء المتضاربة ، فقد نصح أن يحترس المتعلم من الإصغاء إلى مختلف المذاهب أو يتدخل في جدل أو مناظرة مع العلماء وهو لا يزال ناقص التعلم ، حتى لا يتبلبل فكره ويحير في أمره . بل يجب على المتعلم أن يدرس أولاً ويتأكد من المذهب الصحيح الذي يرضى عنه أستاذه ، ويتقنه ، ثم بعد ذلك يمكنه أن يشترك في الجدل والمناظرة ، ويعترض على المذاهب المتعارضة . وإن لم يكن للأستاذ رأي ثابت وصريح ، بل كان يمين ينقلون الآراء والمذاهب ، دون التعرض لحطتها أو صوابها ، فإن هذا المعلم لا يصلح أن يكون مرشداً ، أو ناصحاً . وعلى حد قول الغزالي ينبغي على المتعلم في هذا الحال أن يحذر من أستاذه :

« . . . فإن إضلاله أكثر من إرشاده ، فلا يصلح الأعمى لفود العميان وإرشادهم ، ومن هذا حاله يعد في عمق الخبرة ، وتيه الجهل »^(٣) .

(١) ، (٢) نفس المرجع ص ٤٥ .

(٣) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الأول ص ٤٥ .

وبدهى أن هذا رأى رأى صائب إذ أنه من الحماقة أن يتدخل شخص لا تزال تنقصه المعرفة الحقة والدقيقة ، أن يتدخل فى جدل أو مناظرة مع العلماء ، فلن يصيبه من جراء ذلك إلا شعوره بالخيبة زيادة على ظهوره بمظهر الجهل والغرور أمام الناس .

خامساً : ولما كانت العلوم المختلفة مترابطة ومتصلة بعضها ببعض ، وقد يضعف الجهل ببعضها دراسة البعض الآخر ، لذلك نصبح الغزالي بالآهمل المتعلم دراسة أى علم من العلوم المحموده ، سواء أكانت دينية أم دنيوية بقدر يمكنه من معرفة أغراضها وما تبحث فيه ، وإن كانت هناك فرصة فليتبجر المتعلم فيها بادئاً بالآهم فالهم . ويقول الغزالي إن المعرفة المتعددة النواحي أفضل من المعرفة المحدودة ، ذلك لأن العلوم المختلفة يعين بعضها بعضاً ، كما أن الاختصاص الضيق يتسبب فى التعصب لعلوم دون أخرى ، ذلك لأن « الناس أعداء ما جهلوا » ، وعلى هذا فقد أتى الغزالي بمبدأ تربوى هام جداً ، فإن الاتجاه العصرى فى التعليم يهدف إلى جعل الدراسة عامة ، شاملة ، ومتنوعة فى مراحل التعليم على اختلافها ، وذلك لنشر الثقافة والعمل على اتساعها ، ذلك الاتساع الذى يمنع التعصب وضيق الأفق .

سادساً : ورأى الغزالي أن التدرج فى الدراسة من الأمور الضرورية فنصح المتعلم بأن يتدرج فى دراسة العلوم ، فلا يخوض بحرها دفعة واحدة ، بل يبدأ بعلوم الدين ويتقنها تماماً ، ثم بعد ذلك يدرس العلوم الأخرى حسب أهميتها ، فإن لم يكن هناك متسع من الوقت لإتقانها فليدرس خلاصتها . وكما قال :

« يجب على المتعلم ألا يخوض فى فن من فنون العلم دفعة بل يراعى الترتيب ويبتدئ بالآهم ، فإن العمر إذا كان لا يتسع لجميع العلوم غالباً ، فالخزم أن يأخذ من كل شئ أحسنه ويكتفى بشمه ، ويصرف جهام قوته فى الميسور من علمه إلى

استكمال العلم الذى هو أشرف العلوم ، وهو علم الآخرة « (١) .
 سابعاً : وكان الغزالي يعتبر أن هناك تدرجاً طبيعياً فى العاوم فتوصل
 دراسة علم منها إلى دراسة العلم الذى بعده ، لذلك نصح المتعلم :
 بـ « ألا يخوض فى فن حتى يستوفى الفن الذى قبله ، فإن
 العلوم مرتبة ترتيباً ضرورياً ، وبعضها طريق إلى بعض » (٢) .

فالموفق من راعى ذلك الترتيب والتدرج . كذلك فقد نصح المتعلم بعلم
 الإندفاع فى حكمه ضد العلوم ، ووصف بعضها بالفساد إذا كان هناك خلاف
 بين أصحاب تلك العلوم ومعلميها ، أو لأن هناك من أتى بأخطاء فيها ، بل
 يجب عليه احترام حقائق العلم بغض النظر عن الخلافات ، والأخطاء التى قد
 يقع فيها المشتغلون بذلك العلم . وقد دلل بقول على عليه السلام : « لا تعرف
 الحق بالرجال ، أعرف الحق تعرف أهله » .

ثامناً : وتظهر نزعته إلى تقويم العلوم مرة أخرى فى هذا النصح الذى
 يسديه للمتعلم بأن يعرف قيمة العلوم التى يدرسها ، وفضل بعضها على البعض
 الآخر ، والنتائج المبنية على دراستها . فيقول إن قيمة العلم ترجع إلى
 شئئين :

« أحدهما شرف الثمرة ، والثانى وثاقة الدليل وقوته ، وذلك
 كعلم الدين وعلم الطب فإن ثمرة أحدهما الحياة الأبدية ، وثمره
 الآخر الحياة الفانية ، فيكون علم الدين أشرف ، ومثل علم
 الحساب ، وعلم النجوم ، فإن علم الحساب أشرف لوثاقته أدلته
 وقوته ، وإن نُسب الحساب إلى الطب كان الطب أشرف باعتبار
 ثمرته ، والحساب أشرف باعتبار أدلته » (٣) .

(١) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الأول ص ٤٦ .

(٢) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الأول ص ٤٦ .

(٣) نفس المرجع ص ٤٧ .

ورأى أن « شرف » الثمرة أو النتائج المبنية على العلم وتعلمه أقوى من « شرف » الأدلة والبراهين التي تقوم عليها حقائق العلم .

تاسعاً : وبين للمتعلّم ما ينبغي أن يكون غرضه ومقصده من التعلم ، مؤكداً أولوية العلوم الدينية على العلوم الدنيوية مرة أخرى . فيقول : يجب على المتعلّم أن يهدف من تعلمه إلى غرضين ، أولهما قريب وهو تجميل نفسه وتهذيبها ، والآخر بعيد ، وهو التقرب من الله عز وجل ، والارتقاء إلى مستوى الملائكة . ومعنى هذا أن تكون العلوم الدينية والتهذيبية هي أهم العلوم لديه وأنفعها له ، لكنه مع هذا ينصح ألا يهمل المتعلّم سائر العلوم الحمودة إذ لا يمكن الاستغناء عنها ، وقد شبه علوم الدين بالجنّد المحاربين المجاهدين في الجيش ، والعلوم الأخرى ، بالأشخاص الذين لا يستغنى عنهم جيش . مهما كان ، مثل القائمين على إطعام وخدمة الجنّد ، والعناية بدوابهم ، والقيام على قضاء حاجاتهم . وقد حذر المتعلّم من أن يبغى من وراء علمه « الرياسة والمال والجاه وممارسة السفهاء ومباهاة الأقران »^(١) .

عاشراً : ويعود الغزالي فيؤكد أن على المعلم معرفة قيمة العلوم من حيث منفعتها له ، واعتبر علوم الدين هي أنفسها بالنسبة إليه إذ أنها هي التي توصله للسعادة الأبدية ، ونصحه بأن يدرس الأهم منها فالمهم وهكذا .

بهذا يتضح أن الغزالي لم يصف طريقة للتعليم بالذات ، إلا — كما قلنا — في حالة تعليم الدين والتهذيب كما سيأتي القول ، ولكنه بين بعض المبادئ التي ينبغي أن يتمسك بها كل من المعلم والمتعلّم ، ووصف الروابط التي يجب أن تربط بينهما ، كما وضح الأهداف التي رأى أن يحاول كل منهما الوصول إليها حتى يوثق التعليم ثمرته ، فينتفع به المتعلّم ، ويثاب عليه المعلم . وتظهر نزعة الغزالي الدينية الصوفية واضحة كل الوضوح في كل هذه الآراء المرة بعد المرة ، كما تظهر نزعته الواقعية التي تتضح من تقديره كل شيء حسب منفعته

(١) إحياء علوم الدين ٤ الجزء الأول ص ٤٨ .

للإنسان سواء في دنياه أو في آخرته . أما أهم المبادئ التي أتى بها في هذا الصدد فهي :

أولاً : حرصه على إقامة علاقة عاطفية متينة بين المعلم والمتعلم ، وقد بنى هذه العلاقة على الحب والعطف والثقة والاحترام المتبادل . فإذا وجدت مثل هذه الروابط فلان مهمة كل من المعلم والمتعلم سوف تصبح سهلة ومحبة إلى النفس . وتهتم التربية الحديثة بالنواحي العاطفية في التربية اهتماماً كبيراً إذ أن نفور المتعلم من أستاذه أو مدرسه ، وعدم اطمئنانه إليه لقسوته ، أو غلظته من الأسباب الداعية إلى إخفاق المعلم في مهمته ، وانحراف المتعلمين .

ثانياً : بين أهم الصفات التي ينبغي أن يتصف بها المعلم المثالي ، وهي الأمانة والتفاني في العمل ، والشفقة والرحمة بالمتعلم ، والتسامح وسعة الصدر فيما يتعلق بسائر العلوم وبالقائمين على تعليمها ، والتعفف عن المادة ، وغزارة العلم وعمق المعرفة ، والاستقامة والتمسك بالمبدأ . وليس هناك أحد ينكر أن كل هذه الصفات ضرورية ويجب توافرها في المعلم المثالي الناجح في عمله .

ثالثاً : بين أيضاً أهم الصفات التي يجب أن يتحلى بها المتعلم حتى يفيد من تعلمه ومن علمه ، وهذه الصفات هي التواضع ، وطهارة النفس من الرذائل والطاعة ، والاستقامة ، وبدهى أيضاً أن من كانت له مثل هذه الصفات فإنه يصبح طالباً للعلم مثالياً في أي زمان أو مكان .

رابعاً : فطن إلى أن اتساع مجال العلم والمعرفة خير من قصره على نواحي محدودة ، وقال إن اتساع الثقافة يجنب كره العاوم غير المعروفة واحتقارها ، إذ أن الجهل بالشئ يسبب العداء له ، ويعتبر هذا المبدأ من أهم المبادئ التربوية المعاصرة ، التي تنادى بجعل المنهج الدراسي واسعاً شاملاً لعلوم مختلفة ، وإننا لنجد أن جامعات الغرب تقدم الآن العلوم إلى جانب المواد الاجتماعية والفاسفات وغيرها في الدرجات الجامعية الأولى .

خامساً : كان من أنصار فكرة التدرج في التعليم ، أي ترتيب العلوم ترتيباً منطقياً يؤدي دراسة بعضها إلى دراسة البعض الآخر ، كما كان من

انصار ترتيب المنهج حسب قيمة هذه العلوم من حيث منفعتها للإنسان. وخصوصاً في الناحية الدينية والخلقية ، وربما تغالى الغزالي في هذه الناحية إلا أن آراءه متمشية تماماً مع فلسفته .

سادساً : فطن الغزالي إلى أن هناك فروقاً بين الأفراد من حيث استعداداتهم العقلية ، وقدراتهم الخاصة ، ونصح بأن تتمشى عملية التعليم مع المستوى العقلي للتعلم ، فلا يدرس له ما لا قدرة له على استيعابه فيرتبك فكره ويصيبه الإخفاق ، وغنى عن الكلام ما لهذا المبدأ من أهمية تربوية .

سابعاً : بين ضرورة دراسة المادة دراسة وافية ، شاملة ، قبل أن يسمح المتعلم لنفسه بمناقشة مبادئها ، أو بالاعتراض عليها . وهذا مبدأ منطقي سليم كما نصح بالارتباط بالعوام بالأشخاص ، فلا يحكم على علم بأنه فاسد أو تافه ، لأن المختص فيه يحمل هذه الصفات ، بل يجب أن يقدر العلم موضوعياً حسب قيمة حقائقه . وهذا الرأي يظهر سعة أفق الغزالي وأسلوبه المنطقي في التفكير .

ثامناً : بين أهمية تمسك المعلم بمذهب معين ، واعتقاده فيه ، وعدم ذبلته بين مذهب وآخر ، وذلك حتى لا يبلبل فكر المتعلم ويفقده الثقة في معلمه ، فعلم الثبات في الرأي داع إلى عدم الاستقرار في التفكير .

تاسعاً : بين أن دراسة المعلم لنفسية المتعلم ، وطباعه وخصاله ، من ضروريات مهنته ، كما فطن إلى كثير من الصفات المميزة للصبي والمراهقين ، التي يجب أن يراعيها المعلم في أثناء تعليمه لتأثيره ، ولا شك في أن دراسة علم النفس من أهم الدراسات التي يجب أن يقوم عليها إعداد المعلم .

التربية الدينية وطريقتها

كان الغزالي إماماً دينياً متصوفاً . فاهتم في تربية النشء أولاً بهتذيب العقل بالمعرفة ، وتهذيب النفس بالعبادة ، ومعرفة الله ، والتقرب منه ، ولا تتأتى هذه الأمور إلا عن طريق غرس أصول الدين الصحيحة في صدور الصغار منذ نشأتهم ، لذلك عنى الغزالي بالتعليم الديني ، وخص به جزءاً كبيراً من كتاباته .

يقول الغزالي إن التربية الدينية يجب أن تبدأ في سن مبكرة ، ذلك لأنه في هذه السن يكون الصبي مستعداً لقبول العقائد الدينية بمجرد الإيمان بها ، ولا يطلب عليها دليلاً ، أو يرغب في إثباتها أو برهنتها . لذلك عند تعلمه الدين يبدأ أولاً بحفظ قواعده وأصوله ، وبعد ذلك يكشف له المعلم معانيه فيفهمه ثم يؤمن به ويصدقها ، وكل ذلك بدون تقديم أية دلالة أو برهان له لأنه ليس في حاجة إليهما . أي أن غرس الدين في نفس الصبي يجب أن يبدأ بالتلقين والتقليد . إلا أن غرس الدين على هذا الوصف لا يكون كاملاً ، فيجب أن يتبع بالخطوات التالية بالتدريج كلما شب الصبي ، وذلك لأن أرسخ الإيمان ما كان مبنياً على الاعتقاد المدعوم بالبراهين ، أما ما كان عقيدة غير مبنية على دليل فإنه يكون ديناً ضعيفاً ، ومن السهل العدول عنه وقبول غيره . يقول الغزالي :

« إن الدين ينبغي أن يقدم إلى الصبي في أول نشوئه ليحفظه حفظاً ، ثم لا يزال ينكشف له معناه في كبره شيئاً فشيئاً ، فابتدأه الحفظ ، ثم الفهم ، ثم الاعتقاد والإيقان والتصديق به ، وذلك مما يحصل في الصبي بغير برهان ، فمن فضل الله سبحانه على قلب الإنسان أن شرحه في أول نشوئه للإيمان ، من غير حاجة إلى حجة وبرهان ، وكيف ينكر ذلك وجميع عقائد العوام مبادئها

التلقين المجرد ، والتقليد المحض ، نعم يكون الاعتقاد الحاصل بمجرد التقليد غير خال عن نوع من الضعف في الابتداء ، على معنى أنه يقبل الإزالة بنقيضه لو ألقى إليه ، فلا بد من تقويته وإثباته في نفس الصبي والعامى حتى يترسخ ، ولا يتزلزل ، وليس الطريق في تقويته وإثباته أن يعلم صنعة الجدل والكلام ، بل يشغل بتلاوة القرآن وتفسيره ، وقراءة الحديث ومعانيه ، ويشغل بوظائف العبادات ، فلا يزال اعتقاده يزداد رسوخاً بما يقرع سمعه من أدلة القرآن وحججه ، وبما يرد عليه من شواهد الأحاديث وفوائدها ، وبما يسطع عليه من أنوار العبادات ووظائفها ، وبما يسرى إليه من مشاهدة الصالحين ومجالستهم وسياهم وسماهم ، وهياتهم في الخضوع لله عز وجل ، والخوف منه والاستكانة له ^(١) .

فيبين الغزالي هكذا الطريقة التي يستعملها المعلم في إقامة الأدلة والبراهين لدعم حقائق الدين ، وتثبيت مبادئه في نفس المتعلم ، وهذه الطريقة ليست مبنية على المناقشة أو الجدل فإن الجدل يفسد أكثر مما يفيد ، وقد يتسبب في ارتباك المتعلم والتباس الأمر عليه ، بل مبنية على تكرار تلاوة القرآن والتفسير والحديث وممارسة العبادات .

وقد شبه الغزالي عملية التلقين ببذر البذور في التربة لزراعتها ، وشبه الاعتقاد عن طريق البرهان بعملية السقي والتريية ، فينمو البذر ويترعرع « ويرتفع شجرة طيبة راسخة أصلها ثابت وفرعها في السماء » ^(٢) .

هكذا نص الغزالي على طريقة معينة لتعليم الدين تتلخص في أن تعليم الدين يبدأ بالحفظ مع الفهم ثم الاعتقاد والتصديق ، وبعد ذلك تقوم البراهين والأدلة التي تساعد على تثبيت العقيدة .

(١) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الأول ص ٨٣ .

(٢) نفس المرجع ص ٨٣ .

وتذكرنا هذه الطريقة بطريقة تعليم الدين التي نادى بها أنصار الحركة المدرسية في القرون الوسطى في أوروبا . فقد قامت هذه الحركة لإيجاد البراهين والمبررات للعقائد الدينية ، والتعاليم الكنسية التي كانت - حتى قيام هذه الحركة - تقبل دون طلب دليل أو برهان على صحتها ، واعتقد الناس أن حقائق الدين إنما تنزل على القائمين بنشرها عن طريق الإلهام الرباني .

وكان لقيام الحركة المدرسية سبب قوى ، شعرت به الكنيسة في ذلك الوقت ، وهو أن القوم يبدءوا يشعرون بالحاجة إلى معرفة أعمق بحقائق الدين ، معرفة ليست مبنية على التلقين والتقليد فحسب ، كما كان الحال فيما قبل ، بل مبنية على الدليل والبرهان . وعلى الاستفسار والمناقشة . ولم يكن أمام الكنيسة إلا شيء واحد وهو محاولة وضع العقائد الدينية في قالب منطقي يقنع المتشككين من الناس . إلا أن رجال الكنيسة لم يضعوا المنطق قبل العقيدة في الإرشاد الديني ، بل لقد فعلوا عكس ذلك ، فرأوا تقديم العقيدة والإيمان بها على الأدلة المنطقية والبراهين المقنعة .

وكان « أنسلم » « Anselm » رئيس أساقفة كانتربري بإنجلترا (١٠٣٣ - ١١٠٩ ميلادية) من أئمة الحركة المدرسية في تلك العصور ، وقد كتب عن تعليم الدين في أحد مؤلفاته^(١) . يقول :

« أنا لا أبحث عن الاقتناع بالدين قبل أن أعتنقه وأدين به ، لكنني أعتنق ديني وأصدق فيه قبل أن أبحث عن براهين له » .

كما يقول أيضاً :

« إن المسيحي يجب أن يصل إلى براهين الدين وأدلتها بعد الاعتقاد فيها والإيمان بها ، ولا يصل إلى الإيمان عن طريق البراهين والأدلة » .

Monologue on the Method in which one may account (١)
for his Faith.

أى أن المدرسين في العصور الوسطى في أوروبا رأوا أن يتبع التعليم الديني الخطوات التي نصح بها الغزالي تقريباً ، ألا وهي العقيدة والإيمان أولاً ، ثم تأكيد هذه العقيدة بالأدلة والبراهين .

ومن الغريب أن يبدى الإمام الغزالي نفس الرأى الذى يبديه « أنسلم » الأسقف الإنجليزي في تعليم الدين ، خصوصاً وأن الاثنين عاشا في نفس القرن ، أحدهما في الشرق والآخر في الغرب ، ولم تكن هناك أية صلة تربط بينهما . إلا أن ما دفع « أنسلم » وغيره من المدرسين إلى إبداء هذا الرأى كان خوفهم من انتشار موجة الشك في تعاليم الكنيسة ، تلك التعاليم التي كانت تقبل دون تساؤل فيما قبل ، والدارس للطريقة التي كانت تناقش بها البراهين والأدلة الدينية في أوروبا ، في تلك الأوقات يجد أنهم استعملوا طريقة المنطق العكسى التي يمكن بواسطتها تمويه حقائق كثيرة .

على أن الدافع إلى رأى الغزالي في طريقة تعليم الدين كان يختلف عن الدافع إلى رأى « أنسلم » وزملائه . فقد كان الغزالي صوفياً متعبداً ، وقد وجد من خبرته الشخصية في الحياة أن الطريق إلى منع الإنسان من الشك في شئون الدين هو الإيمان به ، وقبواه بصفاء نفسى وعقيدة ثابتة في سن مبكرة ، ثم تثبيت هذه العقيدة بالبرهان المبنى على عمق دراسة القرآن وتفسيره ، والأحاديث ، والتمسك بالعبادات .

أما توارد الخواطر الذى نراه في معالجة كل من الغزالي و « أنسلم » لنفس الموضوع ، فقد يمكن تفسيره بأن العقل البشرى في نشوئه وارتقائه لا بد وأن يمر بأطوار مختلفة تتدرج من البدائية للتحضر ، وبأن لكل طور من هذه الأطوار أسلوباً في التفكير لحل المشكلات التي قد يقابلها الإنسان ولما كان « أنسلم » والغزالي من المفكرين الذين عاشوا في نفس القرن فقد يكون توارد خواطرهما راجعاً إلى أن كلا منهما قد وصل إلى نفس المرحلة في تطور الفكر البشرى .

طريقة تهذيب الأخلاق

كانت عقيدة الغزالي قوية فيما يمكن أن تؤدبه التربية الخلقية من تعديل للطباع ، وتهذيب للأخلاق . وبين في كتابه في كثير من المناسبات أن عملية التربية ما هي إلا عملية تفاعل بين انفعلة والبيئة .

وانتقد أصحاب الرأي القائل بأن طبيعة الإنسان لا يمكن تغييرها بقوله إنهم كسالى ومتواكلون ، فإنهم يستصعبون عملية تهذيب الصغار وتحسين خلقهم ، مستدلين على ذلك بأن خلقة الإنسان أو شكله الظاهري لا يمكن تغييرهما ، فلا يمكن أن يجعل الطويل قصيراً ، ولا اللعيم جميلاً .

لكن الغزالي رأى أنه لو كان تغيير طباع البشر غير ممكن ، لأصبح النصيح والإرشاد عديمي الجدوى ، بل لأصبحت التربية عموماً غير ذات شأن ، فيقول : « لو كانت الأخلاق لا تقبل التغيير لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات »^(١) وتبين من هذا قوة عقيدة الغزالي في ما يمكن أن تفعله التربية من إصلاح وتكميل وتهذيب لخلق الأفراد ، وتطهير لنفوسهم .

ولما كان من الممكن تغيير طباع الحيوان بالتدريب والتهذيب ، فيصبح الحيوان المفترس مستأنساً ، ويدرب على طباع معينة ، فإن تغيير طباع الإنسان أمر ممكن وميسور . ويقسم الغزالي الموجودات إلى نوعين : نوع خلق كاملاً ولا سبيل إلى تغييره أو تعديله مثل الكواكب وأعضاء البدن ،^(٢) ونوع خلق ناقصاً ويمكن تكميله أو تعديله مثل طباع الإنسان . وبين الغزالي أن هذا التكميل أو التعديل لا يعنى تغيير طباع الإنسان تغييراً كاملاً ، أو

(١) إحياء علوم الدين الجزء الثالث ص ٤٨ .

(٢) ميزان العمل ص ٦٨ .

القضاء على بعضها وإبادتها ، فلو حاولنا قمع النزعات الفطرية في الإنسان لـ
أمكننا ذلك ، ولأصبنا بالإخفاق يقول الغزالي :

« فكذاك الغضب والشهوة لو أردنا قمعهما أو قهرهما بالكلية
حتى لا يبقى لهما أثر لم نقدر عليه أصلاً ، ولو أردنا سلاستهما
وقودهما بالرياضة والمجاهدة قدرنا عليه ، وقد أمرنا بذلك »^(١)

أي أن الغزالي يطالب بتهذيب الفطرة ، وتعديل الغرائز ، ويرى أن
كبت هذه الغرائز أو النزعات الفطرية أمر غير ممكن ، وغير مرغوب فيه.
وهو مناف لطبيعة الأشياء . ويرى أيضاً أن بعض الغرائز سهل التعديل ،
وبعضها صعبه ، ويرجع ذلك إلى سببين :

الأول : هو « . . . قوة الغريزة في أصل الجبلة ، وامتداده مدة الوجود »^(٢)
فهو يعتقد أن بعض الغرائز البشرية أقوى من البعض الآخر وأقدم منها وجوداً
في الإنسان ، فغريزة « الشهوة » مثلاً أقوى الغرائز وأصعبها في التهذيب ، ذلك
لأنها توجد في الإنسان منذ ولادته ، لكن غريزة « الغضب » أقل شدة من
غريزة الشهوة ، وأسهل منها في التكيف والتعديل ، ذلك لأنها لا تخلق
في الصبي إلا عند ما يبلغ السابعة من عمره^(٣) . ولا يختلف علم النفس الحديث
اختلافاً كبيراً عن رأى الغزالي في هذه الناحية ، فالمقبول الآن هو أن النزعات
الفطرية تتفاوت في القوة ، وفي القابلية للتعديل .

الثاني : هو « . . . أن الخلق يتأكد بكثرة العمل بمقتضاه ، والطاعة له
وباعتقاد كونه حسناً ومرضياً . . . »^(٤) أي أن التدريب على أي نوع من.

(١) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الثالث ص ٤٨ .

(٢) نفس المرجع ص ٤٨ .

(٣) كانت هناك نظرية قديمة تقول إن حياة الإنسان تتم في سبعة أطوار ، من الميلاد
للسابعة ، ومن السابعة للرابعة عشر ، وهكذا ، حتى إذا ما بلغ الإنسان التاسعة والأربعين اكتمل
النمو والحكمة انظر كتاب « حتى بن يقظان لابن طفيل » .

(٤) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الثالث ص ٤٨ .

السلوك أو ممارسته للاعتقاد بأنه سلوك مرضى ، من شأنه أن يثبت في الإنسان .
فيصير جزءاً من عاداته المتأصلة فيه .

ويقسم الغزالي الأفراد من حيث قابليتهم للتهديب إلى أربعة أنواع :

١ - الشخص الجاهل « المغفل الذي لا يميز بين الحق والباطل ، والجميل والقيبح ، بل يبقى كما فطر عليه خالياً من جميع الاعتقادات ، ولم تستم شهوته أيضاً باتباع اللذات »^(١) وهذا الشخص الجاهل بالخير والشر على حد سواء يكون علاج خلقه أمراً ميسوراً ، ولا صعوبة فيه ، فإن الوعظ والإرشاد من جانب المؤدب ، بالإضافة إلى العزيمة الصادقة من جانب الشخص نفسه كفيلاً بإصلاح حاله ، وتهذيب سلوكه .

٢ - الشخص الجاهل الضال ، الذي يعرف ما هو قبيح ومنموم ولكنه لم يألف أو يتعود العمل الصالح ، بل تبع شهواته ، وأعرض عن الخير . ويرى الغزالي أن تهذيب أخلاق مثل هذا الشخص أصعب من تهذيب أخلاق السابق ، فقد تضاعفت الوظيفة عليه ، « إذ عليه قلع ما رسخ في نفسه أولاً من كثرة الاعتياد للفساد ، والآخر أن يغرس في نفسه صفة الاعتياد للصالح »^(٢) .

٣ - الشخص الجاهل الضال الفاسق الذي يعتقد أن سوء الخلق هو الأمر المستحسن والمفضل ، وأن ممارسة الخصال الذميمة ، والاعتياد عليها إنما هو الصواب بعينه ، ومثل هذا الشخص ينذر بإمكان تهذيبه أو إصلاح حاله .

٤ - الشخص الجاهل الضال الفاسق الشرير ، الذي « يرى الفضيلة في كثرة الشر واستهلاك النفوس ، ويباهى به ويظن أن ذلك يرفع من قدره »^(٣) وهذا النوع من الأشخاص لا يمكن إصلاحه أبداً .

(١) ، (٢) نفس المرجع ص ٤٩ .

(٣) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الثالث ص ٤٩ .

ويقول الغزالي إن المربي أو المهذب غير مطالب بقمع غرائز الصبي قمعاً
يائتاً أو استئصالها والقضاء عليها ، لأن هذا أمر غير ممكن ، وغير مستحسن
فهو يخالف طبيعة البشر ، وذلك لأن الغرائز الفطرية إنما خلقت في الإنسان
لتأدية وظائف خاصة لا يستغنى عنها الإنسان في حياته :

« . . . فإن الشهوة خلقت لفائدة ، وهي ضرورية في الجبلة ،
فلو انقطعت شهوة الطعام لهلك الإنسان ، ولو انقطعت شهوة
الوقاع لانقطع النسل ، ولو انعدم الغضب بالكلية لم يدفع الإنسان
عن نفسه ما يهلكه ولهلك » (١).

على ذلك فإن كل ما يطلبه الغزالي من المربي أو المهذب إنما هو تكييف
تلك النزعات ، وتهذيبها بحيث تصبح وسطاً بين « الإفراط والتفريط »
فيصبح الغضب مثلاً شهامة وشجاعة بدلاً من أن يكون تهوراً أو جبناً ،
ويتبدل التقدير أو التبذير بالسخاء والكرم ، ولقد استشهد الغزالي في رأيه هذا
في تكييف الغرائز ، وتعديلها بقول الله سبحانه وتعالى : « والكواظمين الغيظ »
وقال إنه لو كان قمع النزعات الفطرية أمراً سهلاً أو مرغوباً فيه لقال الله
تعالى والفاقدين الغيظ مثلاً ، كما استشهد أيضاً بقول الرسول عليه السلام :
« إنما أنا بشر أغضب كما يغضب البشر » .

وقد اهتم الغزالي - كما هو واضح - بتهذيب أخلاق الصبي اهتماماً
بالغاً ، وكتب كثيراً في هذا الصدد ، ومن أهم ما كتب في شأن تهذيب
الصغار أنه شبه النفس البشرية أو « القلب » بجسم الإنسان فإن كان جسم
الإنسان صحيحاً متناسق الأعضاء ، ومتزناً ، فإن الجسم يكون سليماً من
الأمراض ، أما إذا مرض عضو في الجسم أو اختل فإن الجسم يفقد اتزانه
ويصبح سقيماً . كذلك فإن الاعتدال في الأخلاق والصفات دليل على صحة
النفس و « القلب » ، والانحراف في الخلق دليل على مرض النفس وسقمها (٢).

(١) إحياء علوم الدين ، الجزء الثالث ص ٤٩ .

(٢) يرى الغزالي أن الأساس في أمراض النفوس هو إنكار الله والكفر به ، وأن صحة
النفوس هي الاعتراف بالله والتفاني في عبادته .

وبإزالة المرض من جسم الإنسان ، يشفى ويكتسب الصحة ، كما أن إزالة الرذائل ، وتطهير السريرة يشفيان النفس من مرضها وعلتها .

ويرى الغزالي أن الطفل يولد « معتدلاً صحيح القطرة » ، وأن أبويه يعطيانه دينهما أياً كان ، كما يتطبع الطفل بالطباع الرديئة ، ويتعلم وذيل الخصال من البيئة التي يعيش فيها ، ومن الطريقة التي يعامل بها ، ومن العادات التي يتعود عليها . وكما أن جسم الطفل يكون ناقص التكوين عند الولادة ، « وإنما يكمل ويقوى بالنشو والتربية بالغذاء »^(١) فكذلك طبيعة الطفل التي فطر عليها والتي هي خيرة من يد خالقها ، تكون ناقصة التكوين ويمكن أن تكتمل ، وتتجمل بالتربية الصالحة التي يعتبرها الغزالي من العمليات الخطيرة غير اليسيرة ، وما أشبه هذا القول بما جاء في كتاب « إميل » لروسو عن تربية الصغير وطبيعته .

ويقول الغزالي إن علاج الأبدان يحتاج إلى طبيب عالم بطبيعتها وبأنواع أمراضها ، وبوسائل علاج هذه الأمراض ، كذلك فعلاج النفوس ، وتهذيب الأخلاق يحتاج إلى مرب عالم بطبيعة النفس البشرية ، وبنقاصتها ، وبوسائل إصلاحها وتهذيبها ، وكما يتسبب جهل الطبيب في إتلاف صحة المريض ، فإن جهل المعلم أو المربي يتسبب أيضاً في إفساد خلق المتعلم ، فإن لكل داء دواء . ووسيلة للعلاج مؤدية للشفاء . يقول الغزالي :

« . . . فكذلك الشيخ المتبوع بطب نفوس المريدين ، ويعالج قلوب المسترشدين ، ينبغي ألا يهجم عليهم بالرياضة والتكاليف في فن مخصوص وفي طريق مخصوص ما لم يعرف أخلاقهم وأمراضهم ، وكما أن الطبيب لو عالج جميع المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم ، فكذلك الشيخ لو أشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة أهلكتهم ، وأمات قلوبهم ، بل ينبغي أن ينظر في مرض

(١) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الثالث ص ٥٢ .

المريد ، وفى حاله وسنه ومزاجه ، وما تحتمله بنيته من الرياضة ،
ويبنى على ذلك رياضته»^(١).

إذن فالغزالي لا ينصح بطريقة واحدة لعلاج المشكلات الخلقية والتهذيبية
فى الصغار ، بل إنه ينصح المربي أن يكيف طريقته فى الإصلاح حسب سن
الصبي ، ومزاجه ، وما يمكن أن يقبله الصبي أو لا يقبله تبعاً لتكوين
شخصيته ، وبهذا يؤكد الغزالي مراعاة الفروق الفردية مرة أخرى فى عملية
التهذيب .

ويسهب الغزالي فى الكلام عن أنواع الرذائل التى يمكن أن تشوه خلق
الصبي ، كما يبين طريقة علاج كل رذيلة ، فيقول مثلاً :
«إن المربي إذا رأى شره الطعام غالباً عليه»^(٢) ألزمه الصوم ،
وتقليل الطعام ، ثم يكلفه أن يهيئ الأطعمة اللذيذة ويقدمها إلى
غيره ، وهو لا يأكل منها حتى يقوى بذلك نفسه فيتعود الصبر ،
وينكسر شرهه»^(٣).

كذلك يقول :

«وإن رأى الرعونة والكبر وعزة النفس غالباً عليه فيأمره
أن يخرج إلى الأسواق للكدية والسؤال ، فإن عزة النفس والرياسة
لا تنكسر إلا بالذل ، ولا ذل أعظم من ذل السؤال ، فيكلفه
المواظبة على ذلك حتى ينكسر كبره ، وعز نفسه فإن الكبر من
الأمراض المهلكة وكذلك الرعونة»^(٤).

كذلك يقول :

«وإن رأى الغضب غالباً عليه ألزمه الحلم والسكوت ،

(١) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الثالث ص ٥٣ .

(٢) أى على الصبي .

(٣) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الثالث ص ٥٣ .

(٤) نفس المرجع ص ٥٤ .

وسلط عليه من يصحبه ممن فيه سوء الخلق ، ويلزمه خدمة من
ساء خلقه حتى يمرن نفسه على الاحتمال» (١).

وهكذا يستمر الغزالي في وصف عيوب الخلق وطرق إصلاحها ونلاحظ
أن الطرق العلاجية التي يصفها إنما هي مبنية على المنع عن المرغوب فيه ، وعلى
الإذلال ، وعلى ترويض الصبي على المنع والإذلال ، وتكبد الصعاب ، حتى
يتعود على ضبط النفس ، والتحكم فيها وفي شهواتها :

ويطيل الغزالي في وصف الطريقة المثلى تهذيب خلق الصبي فيقول :
إن تهذيب الصبي من الأمور بالغة الأهمية إذ أن

« الصبي أمانة عند والديه ، وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة خالية
من كل نقش وصورة ، وهو قابل لكل ما نقش ، ومائل إلى كل
ما يمال به إليه ، فإن عود الخير وعلمه نشأ عليه ، وسعد في الدنيا
والآخرة ، وشاركه في ثوابه أبواه ، وكل معلم له ومؤدب ، وإن
عود الشر وأهل إهمال البهائم شقى وهلك ، وكان الوزر في رقبة
القيم عليه ، والوالى له » (٢).

أى أن تهذيب الأب لابنه من أخطر مهامه ، وأعظم واجباته ، وأن
تقصير الأب في القيام بهذه المهمة يعتبر إهمالاً في أخطر واجب كلفته به
الطبيعة ، وأمره به الدين .

وبدراسة تفاصيل طرق تهذيب الوالد لولده كما يصفها الغزالي تتبين نزعة
الغزالي نحو التخلص من الخصال الدنيوية ، كالتزين والتدليل والتمسك بل
، والتشبث بالخصال التي تغلب عليها الناحية الدنيوية الصوفية كالزهد والقناعة ،
والاستحياء والتواضع وما شابه ذلك . يقول الغزالي مثلاً :

« . . . وإن رأى عليه النظافة في البدن والثياب ورأى قلبه
مائلاً إلى ذلك فرحاً به ، ملتفتاً إليه استخدمه في تعهد بيت الماء

(١) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الثالث ص ٥٣ .

(٢) نفس المرجع ص ٦٢ .

وتنظيفه وكنس المواضع الفدرة ، وملازمة المطبخ ومواضع
الدخان ، حتى تنشوش عليه رعونته في النظافة ، فإن الذين
ينظفون ثيابهم ، ويزينونها ، ويطلبون المرقعات التنظيفة والسجادات
الملونة ، لا فرق بينهم وبين العروس التي تزين نفسها طول النهار .
فلا فرق بين أن يعبد الإنسان نفسه أو يعبد الإنسان صنما ، فهما
عبد غير الله تعالى فقد حجب عن الله ، ومن راعى في ثوبه شيئاً
سوى كونه حلالاً وطاهراً مراعاة يلتفت إليها قلبه فهو مشغول
بنفسه» (١).

ومن هذا تظهر النزعة الصوفية الصرفة بوضوح تلك النزعة التي تجعله
يميل إلى النجاسة في الروحانية ، والتقصيف ، ونهذ الأمور الدنيوية ، وتدريب
الناشيء على كل هذه الصفات كجزء من تهذيب خلقه .

ويقول الغزالي - بعد وصفه لعلاج كثير من «أراض النفس» - إنه
لا يمكنه وصف علاج لكل نقيصة خلقية ، لذلك فيكتفى بشرح الخطوط
العريضة التي يمكن أن يأخذها الأبوان أو المعلم رائداً لهم في إصلاح ما اعوج
من خلق الصبي ، وتتلخص هذه الخطوط - على حد قوله - في عدم إطاعة
الأنواء ، أو الرغبات النفسية التي قد تدفع الصبي إلى اتباع ساوك معين ،
بل إن الغزالي يذهب إلى أبعد من هذا إذ ينصح بأن يعارض المربي أو الأب
كل ما يرغب فيه الصبي ، فيقول :

« . . . وأيس غرضنا ذكر دواء كل مرض فإن ذلك سيأتي
في بقية الكتب ، وإنما غرضنا التنبيه على أن الطريق الكلي فيه
سلوك مسلك المضادة لكل ما تهواه النفس وتميل إليه » (٢).

أي أن يحمل ما ينصح به الغزالي في تهذيب السلوك هو قمع الرغبات ،
وكبت الأنواء والعمل على إتيان عكسها ، وهذا لا يتفق مع رأى الغزالي

(١) إحياء علوم الدين ، الجزء الثالث ص ٥٣ .

(٢) نفس المرجع ص ٥٤ .

السابق بأن النزعات الفطرية لا يمكن قمعها أو كبتها بالكلية ، لكن يمكن تهذيبها ، وتعديلها وتكييفها .

على أنه يقول في مناسبة أخرى إن على المربي أن يراعى التوسط والاعتدال في تهذيب خلق الصبي ، فيقول واصفاً ما يمكن أن يفعله المربي في الوصول إلى هذا التوسط والاعتدال في خلق الصبي :

« . . . فهو أن ينظر إلى العلة التي يعالجها فإن كان يعالج داء البخل فهو المهلك المبعد عن الله عز وجل . وإنما علاجه ببذل المال وإنفاقه ، ولكنه قد يبذل المال إلى حد يصير به بذراً فيكون التبذير أيضاً داء ، فكان كمن يعالج البرودة بالحرارة حتى تغلب الحرارة فهو أيضاً داء ، بل المطلوب الاعتدال بين الحرارة والبرودة ، وكذلك المطلوب الاعتدال بين التبذير والتقتير حتى يكون على الوسط وفي غاية البعد عن الطرفين ، فإن أردت أن تعرف الوسط فانظر إلى الفعل الذي يوجبه الخلق المحذور ، فإن كان أسهل عليك وألذ من الذي يضاده ، فالغالب عليك ذلك الخلق الموجب له ، مثل أن يكون إمساك المال وجمعه ألذ عندك وأيسر عليك من بذله لمستحقه ، فاعلم أن الغالب عليك خلق البخل فزد بالمواظبة على البذل ، فإن صار البذل على غير المستحق ألذ عندك وأخف عليك من الإمساك بالحق ، فقد غلب عليك التبذير ، فارجع إلى المواظبة على الإمساك » (١).

وهكذا يعود الغزالي إلى فكرته الأولى وهي محاولة تعديل السلوك حتى يصبح وسطاً بين الطرفين المتناقضين . وعلى العموم فإن الغزالي ، يميل أكثر إلى استعمال طريقة القمع ، وضبط النفس ، والتعود على التقشف كوسيلة لتهذيب الخلق ، وتحسين السلوك .

(١) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الثالث ص ٥٥ .

وقد نصح الغزالي بأن يبعد الصبي عن قراء السوء كوسيلة لتهديبه ، كما «نصح بعدم تعويده على التدليل والتعظيم ، أو الاستمتاع بكل ما يرفه عن النفس ، أو يشعر باللذة ، ونصح أيضاً بالألا :

« يستعمل في حضائنه وإرضاعه إلا امرأة صالحة متدينة ، تأكل الحلال ، فإن اللبن الحاصل من الحرام لا بركة فيه » (١).

هذا ولا يجب أن يكتفى الأب بأن ابنه قد شب ، وبدأ يميز الخير من الشر ، والحسن من القبيح فيتركه وشأنه ، بل عليه أن يواليه ببنائته وإرشاده ، حتى يتأكد من إكسابه حميد الخصال في المأكل والمشرب والملبس ، ويقول الغزالي إن امتداح الفضائل وذم النقائص باستمرار في حضرة الصبي من الأمور التي تساعد على تهديبه . ولا يعتبر المربون المعاصرون هذه الوسيلة — أى وسيلة الوعظ — من الوسائل المحدية ، الفعالة في التربية الخلقية ، فهم يعتقدون أن لا شيء يعلم الفضيلة أكثر من أن يحيا الإنسان حياة فاضلة .

ومن الطرق التي يراها الغزالي مؤدية إلى إبعاد الصبي عن العبث والمجون هي شغل أوقات فراغه ، وأحسن الوسائل لشغل هذه الأوقات في نظره هي -تعويد الصبي القراءة وخصوصاً قراءة « القرآن وأحاديث الأخبار ، وحكايات الأبرار وأحوالهم لينغرس في نفسه حب الصالحين ، ويحفظ من الأشعار التي فيها العشق وأهله » (٢) وهكذا ينصح الغزالي بمنع الصبي من قراءة الأدب المثير لحافظة عليه من الفساد . ويذكرنا هذا بما جاء في كتاب « الجمهورية » لأفلاطون من ضرورة تطهير القصص والأشعار ، وحتى الأنغام الموسيقية التي يحفظها الصغار ، وذلك تأكيداً للمحافظة على أخلاقهم من الفساد . كما يذكر بما قاله الأستاذ « جون ديوى » الفيلسوف والمربي الأمريكي ، الذي عاش في القرن العشرين ، بأن للمدرسة ثلاث وظائف أساسية هي تطهير المعلومات ، وتنظيمها وتبسيطها حتى تناسب عقول الصغار . فقد اتفق الغزالي في الرأي

(١) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الثالث ص ٦٣ .

(٢) نفس المرجع ص ٦٣ .

إذن مع اثنين على الأقل من أئمة الفلاسفة والمربين الحداثيين عنه بكثير في أن يصاب الصغير من المعلومات غير المطهرة من الرذائل وشوائب الحياة :

أما من ناحية الثواب والعقاب فيرى الغزالي أنه يجب تكريم الصبي ومدحه على ما يأتي من أفعال حسنة ، وما يتحلى به من خلق حميد ، كما يجب مجازاته جزاء طيباً ما أمكن على كل هذا ، ومدحه أمام ذوى الشأن ، وأصحاب المكانة تشجيعاً له ، لكنه إذا أتى أمراً مذموماً — على خلاف عادته — فيحسن التغافل عنه ، خصوصاً إذا لوحظ حياء الصبي ومحاولته تغطية ما فعل ، فإن مكاشفته بالمعرفة قد تزيده جسارة وجراً ، فلا يصبح يخشى تكرار فعلته المذمومة ، وقد يعاود تكرارها فتصبح عادته أما إذا تعود الصبي ارتكاب الأخطاء الخلقية ، أو إتيان المخالفات ، فينبغي أن يعاتب سراً ، ويحذر من العودة لمثل هذه الأخطاء ، وإلا كشف أمره أمام الناس . على أن الغزالي ينصح — مع هذا — بعدم التماهى في العقاب والتأنيب ، ذلك لأن الصبي سوف :

« . . . يهون عليه سماع الملامة ، وركوب القبايح ، ويسقط وقع الكلام من قلبه ، فليكن الأب حافظاً هيئته في الكلام معه فلا يوبخه إلا أحياناً . والأم تخوفه بالأب وتزجره أحياناً » .

وتعتبر هذه الطريقة في استعمال الثواب والعقاب لغرض التهذيب طريقة سليمة ، فإن الإكثار من الزجر والتأنيب ، وتكرار اللوم والعتب ، كل هذا قد يأتي بعكس المرغوب فيه ، كما أن المدح والتشجيع كثيراً ما يكونان سبباً في الإصلاح . أما من ناحية تخويف الصبي بأبيه فإن الأب — باعتباره مركز السلطة في العائلة — ينبغي أن يكون شخصاً محبوباً يحترم ويحسب له حسابه ، لا أن يكون رمزاً للرعبة والخوف .

ويعاود الغزالي في مناسبات كثيرة تأكيداً بأن تنشئة الصبي على التدليل ، والتنعم ، والتراخي والكسل ، والتساهل في التعامل مع الناس من حيث رفع

الكلفة بينه وبينهم من الأمور غير المستحسنة لأن هذه التثنية كفيلة بإفساد خلقه ، فيقول :

« ينبغي أن يمنع من النوم نهاراً فإنه يورث الكسل ، ولا يمنع منه ليلاً ولكن يمنع الفرش الوطيئة حتى تتصلب أعضاؤه ، ولا يسمن بدنه فلا يصبر على التعم ، بل يعود الخشونة في المفروش والملبس والمطعم . . . ويعود في بعض النهار المشي والحركة والرياضة حتى لا يغلب عليه الكسل » (١).

كما يقول :

« يعود التواضع والإكرام لكل من عاشره ، والتلطف في الكلام معهم . . . وينبغي أن يعود ألا يصبق في مجلسه ولا يتمخط ولا يتثاءب بحضرة غيره ، ولا يستدبر غيره ، ولا يضع رجلاً على رجل ، ولا يضع كفه تحت ذقنه ، ولا يعمد رأسه بساعده فإن ذلك دليل الكسل ، ويعلم كيفية الجلوس ويمنع من كثرة الكلام . . . وأن يحسن الاستماع مهما تكلم غيره ممن هو أكبر منه سناً ، وأن يقوم لمن فوقه ، ويوسع له المكان . . . ويمنع من لغو الكلام وفحشه ومن اللعن والسب » (٢).

ويلاحظ من كل هذا أن الغزالي لم يكذب ينسى شيئاً من تفاصيل الخلق الحسن ، والسلوك الطيب ، وآداب اللياقة حين وصف طريقة التربية الخلقية ، فهو لا ينصح بتأديب الصبي من حيث خلقه الشخصي ، وطباعه وعاداته كفرد بل وضع أيضاً الأسس التي يجب أن يسير عليها في تعامله مع غيره من الناس ، أو أنه عني بالتربية الاجتماعية وتكوين العلاقات الإنسانية على أساس سليم .

(١) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الثالث ص ٦٣ .

(٢) نفس المرجع ص ٦٣ .

وينتقل الغزالي بعد ذلك إلى بيان طريقة تهذيب الصبي عن طريق تعليمه الدين ، وممارسة العبادات فيقول :

« فينبغي ألا يسامح في ترك الطهارة والصلاة ، ويؤمر بالصوم في بعض أيام رمضان . . . ويعلم كل ما يحتاج إليه من علوم الشرع ، ويخوف من السرقة وأكل الحرام ، ومن الخيانة والكذب والفحشاء »^(١).

كما يعلم :

« أن الدنيا كلها لا أصل لها إذ لا بقاء لها ، وأن الموت يقطع نعيمها ، وأنها دار ممر لا دار مقر ، وأن الآخرة دار مقر لا دار ممر ، وأن الموت منتظر في كل ساعة ، وأن الكيس العاقل من تزوده من الدنيا للآخرة حتى تعظم درجته عند الله تعالى ويتسع نعيمه في الجنان »^(٢).

وينبه الغزالي كلا من الوالد والمربي إلى أهمية اللعب للصغير ، ويبين ما للعب من قيمة كأداة تساعد على تربية الصغير وتعليمه ، وكوسيلة يعبر بها الصغير عن فطرته ، وكصمام أمان ينفذ منه ما يتراكم على الصغير من متاعب أثناء الدرس ، فيقول الغزالي :

« إن انصبي ينبغي أن يؤذن له بعد الانصراف من الكتاب أن يلعب لعباً جميلاً يستريح إليه من تعب المكتب ، بحيث لا يتعب من اللعب ، فإن منع الصبي من اللعب وإرهاقه إلى التعلم دائماً يمت قلبه ، ويبطل ذكائه ، وينغص عليه العيش حتى يطلب الحيلة في الخلاص منه »^(٣).

(١) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الثالث ص ٦٣ .

(٢) إحياء علوم الدين ؛ الجزء الثالث ص ٦٣ .

(٣) نفس المرجع ص ٦٣ .

وليس يخاف ما لقول الغزالي هنا من قيمة تربوية عظيمة فلقد أصبحنا نعتبر اللعب أداة ضرورية للنمو الجسمي والنفسى السليم .

ويستنتج مما سبق أن تدين الغزالي ونصوفه ، وسعيه إلى تطهير نفوس الأفراد كى تنتشر الفضيلة في المجتمع ، كانا سبباً أساسياً في اهتمامه بكل من التربية الدينية والتربية الخلقية . كما يستنتج أيضاً أن الغزالي كان يعتقد اعتقاداً راسخاً بأن التربية الصحيحة يمكن أن تفعل الكثير في سبيل إصلاح الخلق ، وتهذيب السلوك . فقد بين أن خصال الإنسان بل وتكوينه عموماً إنما هو نتيجة لتعاون ظباعه الفطرية مع عوامل البيئة المحيطة به .

على ذلك أكد الغزالي ضرورة مراعاة النزعات الفطرية البشرية ومحاولة تكييفها وتعديلها ما أمكن حتى يصير المتطرف منها معتدلاً ، ووسطاً بين طرفي النقيض وهو في رأيه هذا ، بأن خير الأمور أوسطها يذكرنا بالفيلسوف اليوناني القديم « أرسطو » الذى رأى أن أفضل الخصال أوسطها ، وقد سبق أن ذكر أن الغزالي درس ضمن ما درس من الفلسفات القديمة فلسفة أرسطو ، وقرأ مؤلفاته المختلفة ورد عليها .

وقد تكلم الغزالي عن النزعات الفطرية البشرية أو — كما سماها « الغرائز » — كلام الدارس لطبيعة الإنسان دراسة دقيقة ، فقد بين أن الغرائز البشرية إنما خلقت في الإنسان كى تخدم أغراضاً حيوية ، وأن القضاء على هذه الغرائز ، يضر بالإنسان ، ويعرضه هو ونسله للخطر ، بل وللغناء ، كما بين أيضاً أن بعض هذه الغرائز أقوى من البعض الآخر ، وأساس في القيادة ، ويوافق رأيه في الغرائز علم النفس الحديث الذى يفرق بين النزعات الفطرية من حيث قوتها ، وقابليتها للتعديل ، كما يؤكد ضرورة النزعات الفطرية لحياة الإنسان وبقائه .

وقد استطرد الغزالي في حديثه عن الغرائز حتى بين أن بعض الغرائز موجود في الإنسان منذ ولادته ، وأن بعضها يتكون فيه على مر الزمن عندما

يبلغ الإنسان سنّاً معينة ، وفي هذا الرأى تشابه مع النظريات النفسية الحديثة ،
التي تبين أن النزعات الفطرية تصل إلى درجة معينة في الشدة والوضوح ،
في مراحل معينة من تطور نمو الفرد :

ولقد تبين الغزالي أهمية معرفة المعلم لطبيعة المتعلم ، من حيث النواحي
النفسية ، ورأى أن هذه المعرفة بنفسية المتعلم إنما هي ضرورة لا غنى عنها ،
فدراية المعلم بهذه الناحية كفيلة بأن تعينه على اختيار الطريقة التي ينبغي أن
يعامل بها المتعلم ، سواء كان ذلك في أثناء تعليمه أو تهذيبه وإرشاده ، وسواء
كان المتعلم صغير السن أو مرافقاً ، وقد بين أن عدم دراسة المعلم لنفسية المتعلم
قد تسبب عنها أضرار بليغة ، وهذا الرأى من قبل الغزالي يتجاوب تجاوباً
تاماً مع الرأى السائد الآن ، والقاتل بأن دراسة علم النفس من أولى متطلبات
إعداد المعلم إعداداً صحيحاً فلا يمكن أن يؤدي المعلم عمله تأدية صحيحة إلا إذا
كان على دراية تامة بالنظريات النفسية التي تفسر له سلوك التلاميذ ،
ونزعاتهم الموروثة ، وميولهم الفطرية وطريقة تطورهم الفكري في أثناء النمو
وما إلى ذلك من معامات توجهه في طريقة التدريس ،

ولما تكلم الغزالي عن قيمة اللعب للصغار أتى بآراء بالغة النضوج بالنسبة
لعصره بل وبالنسبة للعصور التي جاءت بعده ، فلم يصف الغزالي اللعب بأنه
مجرد نشاط تلقائي يقوم به الصغير فحسب ، بل قال إن اللعب ثلاث وظائف
رئيسية ومهمة ، وضرورية لنمو الصغير الجسمي والعقلي على حد سواء ،
فهو — أى اللعب — يساعد أولاً على ترويض جسم الصغير وتقوية عضلاته ،
وبذلك يؤدي بدوره إلى نموه الجسماني السليم ، كما أن اللعب يساعد على جلب
السرور والبهجة إلى نفس الصغير ، فهو عامل ترفيه لا يخفى عنه ، وأخيراً
فإن اللعب يكون بمثابة صمام للأمن يقوم بعملية إراحة الصبي من عناء الدرس ،
مما يسهل عليه عملية التعلم . ويبين الغزالي أيضاً أن الصغير المحروم من اللعب قد
يرغب عن الدرس ويهرب منه ، ولا شك في أن التربية المعاصرة تتفق مع
الغزالي في هذا الرأى في فوائد اللعب ، وفي الخدمات التي يؤديها للتربية عموماً

ولم يفت الغزالي أن يتكلم عن الثواب والعقاب وكيفية استعمالها لخدمة الأغراض التربوية ، وكانت آراء الغزالي — في هذه الناحية — معتدلة غاية الاعتدال خصوصاً وأنه يؤكد ضرورة عدم التماذى في عقاب الصبي ، كما ينصح بعدم الإكثار من التأنيب ، أو استخدام التشهير بمساوئ الصبي عقاباً له على فعالة الخاطئة . وتعتبر هذه الآراء سليمة من وجهة النظر الحديثة في الدراسات النفسية فقد دلت التجارب على أن كثيراً من العقد والمشكلات النفسية، والاضطراب في الحياة الذي قد يصيب الإنسان إنما يرجع إلى أن القائمين على تربية الصغار يكثرون من تقرير الخطئ منهم ، ويدمنون على إثبات عزيمة المتأخر في الدراسة ، وإلى إقناعه بعدم صلاحية أو رداءة خلقه أو عدم جلواه .

أما رأيه في ضرورة العمل على توجيه الصبي نحو التدين ، والروحانية ، والتقشف ، والبعد عن الحياة المادية المترفة ، ونصحه باتباع طرق المنع والقمع كوسيلة للوصول إلى هذه الغاية ، فإنه يتمشى تماماً مع فلسفة الصوفية على أن الرأي الحديث في هذه النواحي يميل إلى التوسط في النظر إلى الأمور ، فلا يستحب التغالى في السعى وراء المادة ، والترف في الحياة ، كما لا تستحب أيضاً الحياة التماذية في المثالية والبعد عن الدنيويات ، والتي تنكر الرغبات الفطرية إنكاراً شديداً . أى أن الرأي الحديث في التربية الدينية والخلقية أكثر اعتدالاً من رأى الغزالي في هذه الناحية .

ومن الأمور التي تدعو إلى الإعجاب حقاً بآراء الغزالي أنه لم يقصر على وضع أسس سليمة للتربية الخلقية بالنسبة لأخلاق الفرد الشخصية ، بل إنه وضع أسساً تبنى عليها طريقة التعامل بين الناس بعضهم مع بعض ، أى أنه وضع أسساً للتربية الاجتماعية أيضاً . ويستخلص مما جاء به الغزالي في هذه الناحية أنه كان من المهتمين ببناء الصلات بين الناس بعضهم مع بعض بحيث تكون مبنية على المودة ، والمحبة ، والاحترام المتبادل ، وبحيث تراعى آداب اللياقة في التعامل بين الأفراد ، تلك المظاهر التي تعتبر من أولى مقومات الحياة

الديموقراطية ، اتصف بها الإسلام على وجه العموم ، تلك التي يوضحها قول النبي عليه السلام : « لا فضل لعربي على عجمي إلا بالبر والتقوى » .

واهتم الغزالي بشغل أوقات فراغ المتعلم مبيناً بذلك إدراكه أن الشباب والفراغ من الأمور التي تساعد على انحراف خلق الشباب وسعيه إلى إيجاد وسائل للترفيه قد تكون غير صالحة ، وبين أن شغل أوقات فراغ المتعلم من أهم الأمور التي يجب أن يراعيها المعلم ، كما نصح بأن يعود المتعلم القراءة — وخصوصاً قراءة القرآن والمؤلفات الدينية — حتى يستعين بها على تمضية أوقات فراغه .

تعليق

إن أهم ما يسترعى الانتباه في كتابة الغزالي عن التربية عموماً هي الطريقة التي اتبعها في التفكير في شئون التربية والتهذيب . فلم يكتب الغزالي عن التربية بطريقة ارتجالية ، بل كتب وفق فكرة معينة واضحة في ذهنه إلى درجة جعلها واضحة كل الوضوح للقارئ لكتاباته . فقد كان الغزالي مفكراً منطقي التفكير ، ومنظمه ، وكانت له فلسفة واضحة ومحددة ، لذلك فإنه عند ما كتب عن التربية بدأ بشرح الأغراض التي يقصدها من التعليم مسترشداً بضوء فلسفة الصوفية ، والواقعية في وقت واحد . كما أنه عند ما فكر في وضع منهج دراسي للمتعلم ، لم يضع المنهج اعتباطاً . بل وضعه وفق خطته التي رسمها للتربية ، بحيث يتمشى مع الأهداف التربوية التي وضعها ، وعلى ذلك صنف العلوم ، وقسمها ، وقومها ، ووضعها في درجات تنازلية حسب المعايير التي كونها ، لتقاس بها قيمتها من حيث نفعها للمتعلم ، أو ما قد تسببه له من أضرار ، كما أنه بين ما ينبغي أن تقوم عليه الروابط التي تربط بين المعلم والمتعلم من عطف ومحبة ، ووضح بأمثلة عديدة كيف يجب أن يعامل المعلم تلميذه ويعامل المتعلم أستاذه . وبهذا وضع الأسس التي ينبغي أن تسير عليه طريقة التعليم .

وقد وصف الغزالي أيضاً طريقة تعليم الدين ، وتهذيب السلوك وصفاً صريحاً مبنيّاً على خطة واضحة متفقة مع فلسفته وأهدافه التربوية . ولأجل هذا يقف الغزالي في صف واحد مع أهم الفلاسفة المربين الذين وضعوا نظماً تربوية مرسومة وفقاً لفكرة معينة ، ومذهب فلسفي خاص مثل أفلاطون ، وروسو، وجون ديوى ، وأمثالهم .

وتسترعى انتباه الدارس للغزالي أيضاً تلك النزعة الواقعية التي تسيطر على تفكيره بالرغم من فلسفته الصوفية ، فإننا نجد أنه يتحدث دائماً عن السعي إلى « سعادة الدنيا وسعادة الآخرة » : فقد وجهه تفكيره الديني إلى السعي وراء سعادة الآخرة لكن تفكيره الواقعي لم ينسه سعادة الدنيا ، وقد رأى أن السعادة الدنيوية يمكن الحصول عليها عن طريق الحياة الفاضلة ، وتطهير النفس من الرذائل ، وحسن التعامل مع الناس ، ويتفق رأيه في كيفية الحصول على السعادة الدنيوية مع فلسفته بطبيعة الحال ، فسعادة الدنيا لديه مرتبطة بالبعد عن الماديات مع عدم نسيان نواحي النفع في الحياة ، فقد نصح بتعليم العلوم التي لا يمكن أن يستغنى عنها الإنسان في حياته ، والتي لا يمكن أن يسعد مجتمع بدونها كعلوم الطب والحساب وبعض الصناعات . وهنا أيضاً تظهر واقعية الغزالي ، وعدم نسيانه النواحي النفعية التي لا غنى عنها في الحياة الدنيا .

وتدل كتابة الغزالي أيضاً على أنه خبير ومجرب قبل أن يكون كاتباً ، كما تبين أيضاً أن آراءه مستمدة من صميم الحياة التي حيّاها ، ومن نواحي المعرفة التي حصل عليها من التجارب التي مر بها ، ومن المشكلات التي صادفته في حياته المتعددة الأطوار . فنراه مثلاً يشير باتباع طريقة معينة في تعليم الدين للنشء ، وهو يرى أن هذه الطريقة هي أصح وسيلة لغرس مبادئ الدين في نفس الصغير عن طريق التلقين والإيمان ثم تثبتها بالأدلة والبراهين المستمدة من قراءة القرآن . والتأمل فيما جاء فيه ، وفي معانيه ، وبدهى أن الغزالي وصل إلى الاعتقاد في صلاحية هذه الطريقة ، عن طريق تجربته الفعلية ، وما مر به من أطوار في حياته الدينية .

ويشبه تفكير الغزالي في قيمة التربية السليمة ، وما يمكن أن تفعله نحو إصلاح الفرد والمجتمع تفكير كثير ممن سبقه ومن جاء بعده من الفلاسفة والمربين والمصلحين الاجتماعيين مثل أفلاطون وأرسطو وروسو وبستالوتزي وجون ديوى وغيرهم . فقد اعتقد كل واحد من هؤلاء أن التربية الصحيحة ،

«المرسومة على أسس سليمة ومدروسة هي الوسيلة الوحيدة لإصلاح تكوين الأفراد الذي يؤدي بدوره إلى إصلاح المجتمعات»

وقد استعمل الغزالي عبارات شبيهة بالتي استعملها روسو في وصف ما يمكن أن تقوم به التربية من تكميل لما ينقص في تكوين الفرد فقال إن بعض المخلوقات تكون كاملة التكوين عند نشأتها ولا يمكن تغييرها أو الإضافة إليها مثل الأرض والكواكب بينما تكون مخلوقات أخرى ناقصة التكوين كمخلق الإنسان ، وإن التربية السليمة هي الوسيلة لتكميل هذا النقص ، بينما قال روسو في الكتاب الأول من مؤلفه «إميل» ، « . . . إننا نولد ضعفاء ونحتاج إلى القوة ، لا حيلة لنا ونحتاج إلى العون والمساعدة ، أغبياء ونحتاج إلى القدرة على الفهم والإدراك ، وإن كل ما نحتاج إليه وكل ما ينقصنا عند ما نولد نحصل عليه عن طريق التربية. » وهكذا تظهر قوة عقيدة الغزالي فيما يمكن أن تفعله التربية للإنسان من تكميل لما ينقصه وما لم تزوده به الطبيعة .

ولم يقل الغزالي شيئاً عن تعليم البنات ، بل صب جميع اهتمامه على تعليم الولد ، ولا عجب في هذا أيضاً ، فإن كثيراً من المسلمين رأوا أن التعليم للرجال فقط ، فقال الغزالي مثلاً إن طلب العلم فريضة على كل مسلم ، ولكنه لم يقل إنه فريضة على كل مسلم ومسلمة . كذلك فقد أغفل الغزالي العناية بتعليم العلوم الفنية والجمالية ، وهذا متفق أيضاً مع فلسفته الصوفية ، فإن العناية بهذه العلوم ، وتربية الروح الفنية والجمالية في النشء لا يتفق مع التربية التقشفية ، البعيدة عن الجمال والترف التي نصبح بالسعى إلى تحقيقها .

ولم يظهر رأى الغزالي فيما يخص التربية المهنية بوضوح كاف . فقد تكلم عن ضرورة تعليم بعض العلوم التي تؤدي إلى الاحتراف فيها كالطب والفلك ، والحساب والصناعات ، لكنه في نفس الوقت لم يظهر تحمساً للتعليم المهني . يدل على العكس فإنه كان من الداعين إلى الابتعاد عن السعي وراء الأجر لقاء الخدمات التي يقوم بها الفرد للناس ، وخصوصاً في النواحي التعليمية ، كما

أنه روى أقوالاً كثيرة تؤيد عدم تحييده المهن ، أو التعليم المهني ، لأن العلم يجب أن يطلب لذاته ، ولما يقوم به من المساعدة على تقريب الفرد إلى الله ، لا لما يمكن أن يدر عليه من رزق أو مال .

ولو أنه اعترف بمهنة التعليم وامتدحها ، ووصفها بأنها أهم مهنة وأشرف وظيفة ، إلا أنه في نفس الوقت بين بوضوح أن المعلم الذي يتقاضى أجراً لقاء عمله ، فهو حقير وغير جدير بالاحترام .

وعلى العموم يعتبر الغزالي من الفلاسفة الذين وضعوا نظاماً تربوياً شاملاً ، واضح الأهداف محدد الوسائل ، والذين تكلموا في نواح عديدة متصلة بتربية النفس بوضوح ، ووفق فكرة معينة لا يصعب فهمها أو تحديدها . وإذا قورن بمن كتب في هذه النواحي من المربين الغربيين فإنه يوازي أعظمهم وأثمرهم كأفلاطون ، وروسو ، بل إنه يمتاز على هذين المربين لأنه استمد آراءه من واقع الحياة ، ومن خبرته هو ، بينما كتب هؤلاء عن التربية كتابة نظرية بحثية .

— ٣٦ —

الأستاذ الشيخ محمد صادق عربجون

مِفْتَاحُ شَخْصِيَّةِ الْغَزَالِيِّ
هل شك حبة الإسلام؟

مِفْتَاحُ شَخْصِيَّةِ الْغُزَالِيِّ هل شك محبة الإسلام؟

القرن الخامس الهجري الذي كان مسرحاً لحياة أبي حامد الغزالي رحمه الله ، أو على التحقيق النصف الثاني من هذا القرن الذي عاشه هذا الإمام العبقرى وقضى حياته متقلباً في آفاقه ، كان أشبه ببحيرة عظيمة في نهاية منحدر ، تندفع إليها روافد من جوانبها لتصب فيها عصاراة الفكر الإنساني في مدى قرون من الماضي السحيق ، منذ كان للعقل البشري سلطان النظر في الكون وتعمق أسرارهِ ، بعد انتقاله من طور البدائية إلى طور التحرر من ربكة التقليد والاستسلام للغرائز الحيوانية التي كان يعيش بها الإنسان ليأكل كما تأكل سائر الأنعام .

فهو قرن انتهت إليه صفوة الدراسات الإسلامية في القرآن الكريم وتفسيره وقراءاته ولغته وأسلوبه وإعجازه ، وسائر علومه ، كما انتهت إليه خلاصة الدراسات الإسلامية في السنة النبوية نقلاً وتمحيصاً وتفقهاً ، مع آثار الصحابة وآثار تلاميذهم من أئمة التابعين علماء وعملاً ، التي استقر على أساسها الاجتهاد التشريعي في الفقه الإسلامي على يد أئمة العلماء من المجتهدين .

وهو قرن تلقى مع هذه الدراسات الإسلامية الخالصة ، حضارات الأمم من الشرق والغرب ، ونتائج العقول ، وثمرات الأفكار ، وسبحات الأخيلة ، وإشراقات القلوب والأرواح ، ونزغات الزندقة والإلحاد وهدى الإيمان ، ونسك التعبد وحيرة الشك ، ومنطق الفلسفة في فقد الدين وتفلسف العقيدة ،

على جوانب أخرى من الحياة الاجتماعية الراضة المترفة التي كان يروج بها محيط ذلك القرن .

كل ذلك تلقاه القرن الخامس الهجري - عصر أبي حامد الغزالي - ممزجاً في صورة الحضارة الإسلامية التي أنضجها العقل الإسلامي بخصائصه القوية امتزاجاً جعل منها حياة لها سيمياؤها الخاصة ، فلا هي شرقية ولا هي غربية ، ولا هي إسلامية خالصة ولا هي غير إسلامية ، وإنما هي حياة إنسانية ، تمثل الإنسان بخيره وشره وضلاله وهدايته في أطواره العقلية والاجتماعية أكل تمثيل .

هذه الحياة وإن توحدت في صورتها الإنسانية العامة لكنها احتفظت بخصائص عناصرها الجزئية ، فهي أشبه بالإنسان في صورته البشرية التي لم تسلب عن أعضائه خصائصها الجزئية .

فالمذ الحضاري في ظل الإسلام جمع أشقات الأمم بأفكارها ، وعقائدها ، وفلسفاتها ، وأخلاقها ، وعاداتها ، وعلومها ، ومعارفها ، وثقافتها ، وألوان تربيتها وضروب سلوكها في الحياة ؛ ففلسفة الإغريق ، وتنسك الهند ، وحكمة الصين وزندقة الفرس واشتراع الرومان ، وسائر ما عرف على وجه الأرض من نتاج العقل الإنساني ووثباته ، كلها آوت إلى ربوة من طبيعة الإسلام ذات قرار ومعين فهضمها الإسلام وتمثلها في داخل حقيقة الفكرية صورة إنسانية موحدة الإطار تحت عنوان الحضارة الإسلامية .

وقد كان من أثر ذلك الامتزاج أن أصبح المجتمع الإسلامي على تراسي أطرافه واتساع رقعته ميداناً لتفاعل تلك العناصر الفكرية ، ذلك التفاعل الذي تولدت منه التيارات العقلية والروحية المختلفة ، وفي ظلها قامت الفرق المختلفة ونشأ إلى جانب دراسة القرآن وعلومه العربية وفنونه البلاغية ، ودراسة السنة النبوية والفقهاء الإسلامي ؛ الجدلُ وعلم الكلام للدفاع عن العقيدة الإسلامية بـ: سلاح خصومها .

ومن ياب هذا الجدل الكلامي دخلت الفلسفة بقضاياها في دراسة عوالم ما وراء الطبيعة ، ووضعت الإلهيات والروحانيات موضع التحليل المنطقي لتقاس بمقاييس الفروض العقلية ، ومن نافذة هذه الفلسفة في دراسة النفس الإنسانية وأحوالها تفلسف التصوف الذي كان في أصله الإسلامى زهادة في الدنيا ولدائها الفانية وعملا رياضياً يستهدف تهذيب النفس بمشاق العبادات لتطهيرها من رذائل الغرائز المادية وإخراجها من ظلمات الجسمانية إلى نور الإشراف الروحي حتى تنسجم الخوارج طواعية مع توجهات القلب بكلية إلى الله بإخلاص العبودية له ، إلى أن أصبح التصوف بهذا التفلسف المعقد علماً نظرياً ، له قواعده وأصوله ومصطلحاته التي مزجته في أكثر أحواله بالفلسفة النظرية في فهم حقيقة العقل والروح والنفس وهي التي يدندن حولها هذا التصوف المتفلسف .

في هذا الخضم الفكري المتلاطم بأمواج التيارات العاصفة نهد أبو حامد الغزالي عبقرياً نسيج وحده ، وعلى مهاد هذه الأرض المواردة بأعاصير الحياة نشأ حجة الإسلام فريداً في بابه ، عصامياً بين أترابه ، بين أبوين فقيرين صالحين ، تلقته الصوفية وهو في ريعان طفولته ، فأرضعته بلبانها ، وحنّت عليه فألقمته ثديها ، وتفتح إحساسه بالحياة في أحضانها ، وشم غير الوجود في أريجها .

كان أبوه رجلاً فقيراً صالحاً ، شديد الحب للعلم والعلماء ، يخدمهم ، ويجد في الإحسان إليهم والنفقة بما يمكنه عليهم ، ويحضر مجالس درسهم ، ويسمع وعظهم ، ويبيكي تأثراً بما يسمع منهم ويتضرع إلى الله مبتهلاً إذ فاته أن يكون عالماً أو متعلماً أن يعوضه فيرزقه ولدأ يكون من العلماء الواعظين الذين تستجيب لهم النفوس العvisية ، وتلين لوعظهم القلوب القاسية ، وكان لا يأكل إلا من كسب يده وعرق جبينه في عمل غزل الصوف ، تحرياً للحلال في رزقه ، فاستجاب الله دعاءه ، وقبل ابتهاله ، فأعطاه أحمد ومحمداً ، وكان أحمد واعظاً تلين الصم الصخور عند سماع تحذيره ، وترعد فرائص الحاضرين

في مجالس تذكيره ، يبكي العيون ويستولي على حبات القلوب ، يوقظ النيام ،
ويهدى الحيارى ، ويرد الشاردين ، ويذكر الناسين . ومن لطيف ما يروى.
له ما ذكره الزبيدي في مقدمات شرح الإحياء ، أن سبب سياحة الإمام.
أبي حامد الغزالي وزهده في الدنيا وزخرفها أنه كان يوماً يعظ الناس فدخل
عليه أخوه أحمد فأنشده :

أخذت بأعضادهم إذ ونوا وخلفك الجهد إذ أسرعوا
وأصبحت تهدي ولا تهتدي وتسمع وعظاً ولا تسمع
فيا حجر الشحر حتى متى تسن الحديد ولا تقطع

فند ذلك قطع أبو حامد علائقه بالدنيا وساح في الأرض على قدم الفقراء
المتسكين تاركاً وراءه جاهاً عريضاً وصيتاً بعيداً ، بتأثير وعظ أخيه ، وهكذا
تحققت في أحمد الغزالي إحدى أهتبي أبيه الرجل الصالح .

وكان محمد عالم الدنيا في عصره ، وإمام الأمة في زمنه ، وحجة الإسلام
في أمصاره ، بز العلماء فلم يتعلقوا بخبار جواده ، ملأ الدنيا دويماً باسمه ،
وشغل الحياة ولا يزال يشغلها لتكشف عن عبقريته ، وكان فوق ما تخيل أبوه.
في أمنيته ، ولو رآه في جلالة قدره وسمو مكانته لفتن بنفسه إذ أسرع القدر
في تلبية طلبته ، وكان الله تعالى سميعاً لدعوته ، ولفتن بابنه فتنة الحب بمحبته .

وكان والد أبي حامد الغزالي قد اصطفى من بين من جالسهم من العلماء
والمتعبدین رجلاً صوفياً استصفاه لنفسه ، واستخلصه لصداقته ووده ، فلما
أحس دنو أجله أوصى إلى هذا الصديق الناسك بابنيه أحمد ومحمد ، وقال
له في وصيته :

« إن لي لتأسفاً عظيماً على تعلم الخط ، وأشهى استدراك ما فاتني في ولدي
هذين فلمهما ولا عليك أن تنفذ في ذلك جميع ما أخلقه لهما . فلما مات رحمه
الله ، أقبل الصوفي على تعليمهما إلى أن فني ذلك النزر اليسير الذي كان خلفه

لها أبوهما ، وتعذر على الصوفي القيام بقوتها ، فقال لها : اعلم أنى قد أنفقت عليكما ما كان لكما ، وأنا رجل من الفقر والتجريد بحيث لا مال لى فأواسيكما به ، وأصلح ما أرى لكما أن تلجأ إلى مدرسة ، فإنكما من طلبة العلم ، فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكما ، ففعلا ذلك ، وكان هو السبب فى سعادتهما وعلو درجتهم^(١) .

ونحن نقف عند هذا النص التاريخي الذي يجمع عليه مؤرخو الغزالي ، والذي كان يحكيه أبو حامد نفسه ، ويعقب عليه بقوله : « طلبنا العلم لغير الله ، فأبى أن يكون إلا لله^(٢) » متسائلين :

أولا : فى أية سن ترك الوالد ولديه وأوصى بهما إلى صديقه الصوفي الصديق ؟

ثانياً : هل كان هذا الصوفي الوصى هو الذى يتولى بنفسه تعليمهما ، فيدرس لهما ويؤدبهما بالعلم والعمل ؟ وماذا كان يدرس لهما ؟ أو كان يشرف على تعليمهما بالرعاية والإنفاق عليهما من مالها الذى تركه لهما والدهما كما يشرف الأب على تعليم أولاده فى معاهد العلم ومدارسه ؟

والكشف عن ذلك كله له أهمية عظمى فى التمهيد لمعرفة مفتاح شخصية أبى حامد الغزالي رحمه الله ، لكن البحث لم يوفق إلى إجابة قاطعة عن هذا التساؤل ، وإنما كان الذى وصل إليه حداثاً تقيمه القرائن ، يدل على أن الوالد ترك ولديه وهما فى سن الطفولية الشادية المدركة لأوائل الطلب على نهج التربية الإسلامية التى كانت تبدأ أول ما تبدأ بحفظ القرآن وتجويده بمعرفة أحكام الترتيل مع شىء من فقه العبادات الأولية فى الصلاة وشرائطها ووسائلها ، وذلك يبدأ فى الأعم الغالب فى نحو السادسة وما يقرب منها ، وهذا ما نرجحه فى السن التى تركهما أبوهما عليها كما نرجح أن وصيهما الصوفي كان

(١) طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ج ٣ .

(٢) نفس المصدر .

رجل صدق ، وكان عالماً من أهل التربية الروحية والرياضة النفسية ، وأنه هو الذى تولى بنفسه تعليمهما ما يتناسب مع سنهما من أوائل الفقه التعبدى وتحفظهما القرآن الكريم ، ولا بد أن يكون قد سلك فى تربيتهما الأدب النفسى والتهذيب الروحى عملاً وتأسياً بحاله وذوقه ، حتى تأهلا لطلب العلم فى مدارسه بين طلابه المنقطعين له ، ونرجح أن يكون ذلك قد كان وهما فى حوالى العاشرة من عمرهما ، لأنها هى السن التى يبدأ فيها تفتح الإدراك الاستقلالى وتعرف الحياة ومعاشرة الناس ومن ثم اعتبرها الشارع مبدأ لتأكيد طلب الأمر بالعبادة ، ففى الحديث « مرو أولادكم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر » .

ويؤيد ما ذهبنا إليه قول الصوفى الوصى لوصيه : « وأصلح ما أرى لكما أن تلجأ إلى مدرسة فإنكما من طلبة العلم » فاعتباره لهما من طلبة العلم ، واطمئنانه عليهما فى لجوئهما إلى مدرسة يعيشان فيها عيشة طلبة العلم دليل واضح على أنهما بلغا سنّاً تؤهلهم لحياة طلبة العلم ولا تكون هذه السن فى الغالب فيما دون العاشرة .

ويخلص للبحث من هذا أن أبا جامد الغزالى وأنداءه أحمد تركهما والدهما فى رعاية وصيه وصديقه الصوفى وهما فى ريعان الطفولية المدركة ، وأنهما مكثا فى أحضان هذه الرعاية سنوات حفظاً فيها القرآن الكريم ، وتلقياً أوائل الفقه التعبدى عملاً وتأسياً بسلوك شيخهما ووصيهما الصوفى الذى كان ينزل منهما منزلة الوالد البر الشفيق .

وكان هذا الصوفى رجل صدق ، أحسن عبء الوصية وقدر خطر المهمة وكان قد نفذ ما تزكاه لهما والدهما من المال القليل ، وتعذر عليه القيام بقوتهما فصارحهما وأرشداهما إلى ما رآه أصلح لهما فى حياتهما التى تحقق وصية أبيهما فألحقهما بمدرسة فى بلدهما من مدارس العلم التى كان يأوى إليها الطلاب للدرس والإقامة ، وكانوا يرزقون فيها برواتب يعيشون بها .

ونرجح أن هذه المدرسة التي لجأ إليها بإشارة شيخهما الأول ووصى
أبيهما عليهما هي المدرسة التي تتلمذ فيها أبو حامد على أول أستاذ « رسمى »
له عرف في تاريخه ، وهو أحمد بن محمد الراذكاني على ما ذكره ابن السبكي
في الطبقات بقوله : « قرأ — أبو حامد — في صباه طوقاً من الفقه ببلده على
أحمد بن محمد الراذكاني . »

وهنا نسجل أن أبا حامد رضى الله عنه تلقى أول ما تلقى آداب الصوفية
وسلوكلهم علماً وعملاً بقدر ما سمحت به طفوليته الغضة المفتوحة على يد رجل
لم يعرف عنه إلا أنه صوفي كان صديقاً لأبيه ، ثم وصياً عليه وعلى أخيه ،
وقد صدق الرجل معهما في وصايته ، ولا بد أن يكون قد صدق معهما
في صوفيته فلقيهما آداب السلوك وعلمهما أدب الطريق في سن تكون مرآة
النفس فيها مجلوة لاقطة ، ومرايا النفوس الإنسانية لا تنزاح فيها الصور على
كثرتها ، ولا يحجب بعضها بعضاً ، فلكل صورة طبعت فيها مكان يحفظها
بخصائصها التي انطبعت بها وقد تبرزها المرأة عند استدعائها إذا توافرت
أسبابها .

فألمست الصوفي ، والسلوك الصوفي ، والأدب النفسى على المنهج
الصوفي كان أول صورة انطبعت في مرآة أبي حامد الغزالي ، وأول نقطة بدأ
منها خط سيره في الحياة .

ومن غرائب أسرار القدر الإلهي في حياة أبي حامد رحمه الله أن ما كان
أول نقطة بدأ بها خط سيره في الحياة كان آخر نقطة انتهى عندها وبها خط
سيره في هذه الحياة ، والفرق بين الصورتين ، صورة البداية ، وصورة النهاية
هو الفرق بين لوحى مرأتين ضيقاً وصغراً واتساعاً وعظماً ، ولكن خصائص
الصورة وملاحظاتها الأصبغة واحدة في الحالين .

فهل كان لآخر حياة أبي حامد الصوفية التي انتهى إليها ارتباط بأول حياته
التي بدأ بها ؟ وهل كان لأول حياة أبي حامد الصوفية تأثير في آخر حياته

الصوفية ؟ على معنى أن الصورة الأولى التي كانت منطبعة في مرآة نفسه دون اختيار منه أو تمهيد لذلك الانطباع الذي كان نتيجة لمجرد ملاقات المرآة للصورة ، هي التي ظهرت ، وكان لا بد أن تظهر ، عند ما توافرت لها أسباب الظهور في إطار مرآتي أعظم اتساعاً ، وأجود صفلاً ، وأصفى أدعماً بما لا يقاس به إطار الصورة الأولى إلا كما يقاس العقل الإنساني عند الطفل في مهد رضاعه بالعقل الإنساني عيد العبقري في ذروة ذكائه .

لأنني أرجح ذلك ترجيحاً يجعل من أكبر الظن أن حياة أبي حامد لو لم تبدأ بالصوفية المترسبة في خفايا نفسه لما انتهت إلى هذه الصوفية الآخذة بمجامع شعوره وحسه .

والعلم اليوم وقبل اليوم يؤيد أثر الترسبات النفسية في ظواهر الوجود النفسى أكثر مما يؤيد أثر الترسبات العقلية في ظواهر الوجود العقلى، لأن العقل يعتمد في مدركاته على منافذ الحس ، وهي متغيرة لاثبات لها ، وأما النفس الإنسانية فهي مدركة للحقائق بذاتها فإدراكاتها ثابتة لا تتغير ، بيد أنها قد تحجب فلا تظهر فيتوهم أنها ذهبت .

وهذا التوافق — أو على التحقيق هذا الاتحاد — بين بداية أبي حامد ونهايته هو — في رأينا — أول خطوة في الاتجاه الصحيح إلى معرفة مفتاح شخصية أبي حامد الغزالي ، وهو اتجاه لم نعلم أن أحداً من الباجئين وقف عنده وقفة بحث وتحليل تبين معالم الطريق من أوله في حياة هذا العبقري :

وكأن الباحثين — على كثرتهم وتعدد مشاربهم — شغلوا بأبي حامد العيسلم الباحث النظار ، الحججة الفيلسوف ، المتكلم ، الصوفي بعلمه وعقله ، العليم العقول في تصوفه ، عن أبي حامد الصوفي بفطرته وبدايته .

ومن العجيب المستغلق أن أبا حامد نفسه رضى الله عنه أرخ لحياته فأطنب وفصل ، ولكنه في هذا التأريخ شغل بعلمه وعقله عن صوفيته في بدايته ،

فبقيت تلك المرحلة مجهولة المعالم ، ولأمر ما عاد أبو حامد في نهايته إلى ما كان من تقدير الله له في بدايته .

وشخصية أبي حامد التاريخية عجيبة من عجائب الإبداع الإلهي في نوع الإنسان ، ذلك لأنها شخصية يراها الناس بادی الرأي أوضح ما تكون شخصية من شهرتها التي طبقت الآفاق ، وآثارها العلمية التي ملأت الأرجاء ، وما أوتيها صاحبها من حدة الذكاء الخارق ، ومن صبر على مكابدة العقول ، ومغامرة الطلب للعلوم والمعارف والأفكار في كافة ألوانها بنهم لا يشبع ، وجراءة على اقتحام المزالق الفكرية العصية ، والمضائق العلمية في غير وجل ولا تهيب مع قوة عارضة في الجدل والحاجة لم تهزم قط ، حتى قيل عنه : إنه كان أنظر أهل زمانه ، وأوحد أقرانه ، لم تر العيون مثله ، ولم ير هو مثل نفسه . يصفه شيخه المؤسس لشخصيته العلمية عبد الملك الجويني لإمام الحرمين وأستاذ عصره بأنه « بحر مغدق » وتروى « بحر مغرق » وكلا المعنيين صحيح واقع في حياة الغزالي ، وكان الإمام يتججج به ويفتخر بتلمذته له ، إلى أن توج القدر الإلهي الحكيم ذلك كله بهذا التنسك الصوفي المتبتل في محارب العبودية المشرقة ، الذي بلغ فيه أبو حامد رضي الله عنه مرتبة من الكشف الروحاني — كما يقول — عريضة المنال ، لا يصح البوح بها لمن لم يكن من أهلها ويكتفى في الإخبار عنها لمن لم يلحقها بالتغنى بهذا البيت من الشعر الرمزي الذي يمثل موقف أبي حامد من نفسه في بهجة إشراق روحه ، وتفتح قلبه لحقائق الوجود الغيبية ، وموقفه من حياة الناس التي اطرحها وأعرض عنها بعد أن جمعت له زخارفها في قبضة يده ، راضياً أكمل الرضا عن صوفيته التي تسامت به فوق مظاهر العلوم المادية الدنيوية الذي كان يغمر عصره ، وكاد يغمره في عصره .

فكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

هذه الشخصية الواضحة بخصائصها وصفاتها في بادی الرأي هي نفسها أغمض ما تكون شخصية في تحليلها وتعرف حقيقتها ، ووضعها في مكانها من الحياة .

ومن ثم كانت شخصية أبي حامد الغزالي معترك الألسن والأقلام ، منذ كان أبو حامد العبقري النظار الذي حطم العقول بقوة عقله ، والعالم الأصولي الفقيه المتكلم الذي يرسي قواعد العقائد على دعائم المنطق البرهاني فيحميزها بسياج الحجة الباهرة القاطعة والجدلي الذي يقتحم حصون الحصوم اقتحام مغالبة ليهرج بساطع حجته ما أقاموا - في زعمهم - من شبه وأباطيل ، والفيلسوف الذي خنعت له كبرياء الفلاسفة ودانت له عصيات الفلسفة ، فظهر على أسرارها وكشف عن خبيثاتها ، ورد زيفها ، وحقق من عويص قضايها ما عجز عنه فحولها والصوفي النفساني ، والحكيم الروحاني الذي خاص بنور قلبه وإشراق روحه على أسرار الشريعة وحكم تشريعها ، فبينها في إحيائه بما لم يجر معه في شوطه جواد من الأئمة والحكماء ، مما دفع محبيه إلى الإغراق في وصف هذا الكتاب الفريد في بابهِ ، حتى روى صاحب التعريف بالإحياء عن الإمام النووي - وهو من هو إمامة وفضلا ، وعلماً ، وزهداً وجهارة بالحق - أنه قال : « كاد الإحياء يكون قرآناً » ولو كان الإمام النووي على غير ما يعرفه التاريخ لقلنا إنها كلمة شاعرية ، اكتست ثوباً فضفاضاً من مبالغات الشعراء ، ولكن يغتفر في باب المدائح للمحب ما لا يغتفر لسواه ، إذا صح النقل عن هذا الإمام .

وقد كان الحافظ أبو الفضل العراقي مقارباً إذ يقول في تخریجه لأحاديث الإحياء : « إنه من أجل كتب الإسلام في معرفة الحلال والحرام ، جمع فيه بين ظواهر الأحكام ونزع إلى سرائر دقت عن الأفهام ، ولم يقتصر فيه على مجرد الفروع والمسائل ولم يتبحر في اللجة بحيث يتعذر الرجوع إلى الساحل ، بل مزج فيه علمي الظاهر والباطن » .

كانت شخصية الغزالي معترك الأقلام ، وميدان أسلات الألسن ، منذ دوى اسمه في الآفاق وسارت مؤلفاته مع الشمس حتى بلغت من دنيا الناس ما قصرت دونه مصنفات سائر العلماء والحكماء ، فعاشقوه ، ومريدوه المعجبون بعقله وعلمه ، رفعوه - كما سمعت - فوق مستوى العلماء والباحثين ، فالصوفية

قضهم بقضيتهم متوافقون على إجلال أبي حامد ووضعه في مرتبة القطبانية والغوثية والصديقية عندهم ، ويروون في شأنه عن شيوخهم الأكابر روايات . وغرائب لا سبيل إلى عرضها في بحث محدود يقصد إلى تصوير شخصية الغزالي المفكر الذي خاض بحار العلوم والفنون والمعارف وخرج منها بعد أن تملأ بأصولها وفروعها زاهداً فيها ، وهؤلاء أكثر محبي الغزالي مبالغة فيه وإغراقاً في مدحه والثناء عليه ، وهل غير الحب يجرؤ على أن يقول ما نقله الياقني عن بعض العلماء الجامعين بين علم الظاهر والباطن : لو كان نبي بعد النبي لكان الغزالي ؟ !

ومما يكبر في الصدر وإن كان لا يستحيل في العقل ما يحكيه ابن السبكي . في الطبقات عن الشيخ العارف إمام الصوفية في عصره أبي الحسن الشاذلي أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم في النوم وقد باهى موسى وعيسى عليهما السلام بالإمام الغزالي وقال لهما : أفي أمتكما حبر مثل هذا ؟ قال : لا . ومخرج هذا ونحوه - في رأينا - إجلال الحب وتعظيم المحبين .

وهذا اللون كثير جداً في ترجمة أبي حامد الغزالي ، وهو الذي يعتمد عليه عامة أهل العلم في إجلال أبي حامد وتعظيمه .

أما الفقهاء والمتكلمون وأصحاب الطبقات من محبي الغزالي فبحسبك . ما تقرأ من كلامهم في الطبقات الكبرى لابن السبكي ، والمناوى ، والسمعاني . وابن عساكر ، وابن النجار الحنبلي ، والفتح البغدادي ، وعبد الغافر بن إسماعيل الفارسي والشعراني ، وغيرهم ممن لا يحصون كثرة ، فهو عندهم أفقه أقرانه وأبرعهم في المذهب ، وكانت له إمامة العراق بعد إمامة خراسان ، أحكم الأصول وأخذ الفحول ، يقول فيه تلميذه محمد بن يحيى : « الغزالي لا يعرف فضله إلا من بلغ أو كاد يبلغ الكمال في عقله » ويعقب على ذلك ابن السبكي فيقول : « يعجبني هذا الكلام ، فإن الذي يجب أن يطلع على منزلة من هو أعلى منه في العلم يحتاج إلى العقل والفهم ، ولما كان علم الغزالي .

في الغاية القصوى احتاج من يريد الاطلاع على مقداره أن يكون هو تام العقل ، وأقول : لا بد مع تمام العقل من مدانة مرتبته في العلم لمرتبة الآخر ، وحينئذ فلا يعرف أحد جاء بعد الغزالي قدر الغزالي ولا مقدار علم الغزالي ، إذ لم يجئ بعده مثله . وهذا كلام لا يعجبنا من ابن السبكي ، لأنه فاق المبالغة والإغراق إلى التحجير على فضل الله ، والحكم على العقول والأفكار بالعدم بعد الغزالي ، والحياة لا تزال تلد مثل الغزالي ومن هو فوق الغزالي ، وفضل الله وفيضه ، في الناس عامة وفي حياة المسلمين خاصة ، لا يزال عام الجود والعطاء ، وغفر الله للمحبين جمعيات الأقلام .

وأما منتقصبو أبي حامد رحمه الله ، فأكثرهم من الفقهاء والمحدثين ، فكما حمل الحب المحبين على المبالغة والإغراق في المدح والثناء ، حمل الشنآن الشائئين على المبالغة في التنقص والعيب ، حتى رمى بعضهم أبا حامد بالكفر ووطى بساط الشريعة ، وأحصوا عليه كلمات موهمة مشبهة وتعلقوا بها وكان أظهر هؤلاء الإمام أبا عبد الله المازري الفقيه المالكي المغربي والإمام أبا بكر الطرطوشي وابن الجوزي ، وابن تيمية وتلميذه ابن القيم ، وتقى الدين ابن الصلاح والحافظ الذهبي وغيرهم ، وتبع كلامهم في نقد أبي حامد مما يطول ويحتاج إلى فراغ وجهد يكشف عن موضع الحق فيه .

وقد كان نقد هؤلاء لأفكار أبي حامد وتبعضهم لكلامه في مؤلفاته . وتنقصهم له باعثاً لمحبيه على الرد عليهم والدفاع عنه وتوضيح وجهة نظره فنشأ من هذا وذاك مكتبة خاصة لو جمعت لكانت من أعظم دوائر المعارف في موضوعها ، وليت مكرّم الغزالي بالاحتفال بمهرجانه يقومون بذلك العمل الجليل :

هذا الوضع التاريخي المتدافع الذي احتف بشخصية الغزالي لا يمكن الاعتماد عليه في تحديد معالم تلك الشخصية ووضعها في مكانها من الحياة .

ومفتاح شخصية الغزالي - في رأينا - مائل في تتبع أطوار حياته ودراستها مرحلة مرحلة ، دراسة مرتبة ، ومعرفة ما كان عليه من السلوك وما أنتجه في كل طور ومرحلة من مراحل تلك الحياة من الأفكار والأعمال ، والكشف عن صلة كل مرحلة بما سبقها ، لأن الغزالي سريع التطور كثير الأطوار ، متوثب النفس ، فوار العقل لم تعرف حياته الهدوء والاستقرار ، فهو إذا هداً بجسمه واعتزل الحياة فإنه في هذه العزلة كان باطنه يغلي غليان القدور تشتعل من تحتها النيران ، تفور نفسه ، ويتوثب عقله بحثاً وراء الحقيقة التي تراءت له في كل طور من أطوار حياته في إطار من صنع هذا الطور ، فقد تراءت له بظلالها الباهتة في طور تصوفه التقليدي ، وهو في طور الطفولية والصبا على يد شيخه الأول ، ذلك الصوفي صديق أبيه ووصيه عليه ، فعلق منها بقلبه ما يعلق بالنفس من آثار الروى والأحلام .

ثم تراءت له في دراسة الفقه تقليداً للمذهب الشافعي ، الذي درس أوائله في صباه ببلدة طوس ثم رحل لدراسته بأوسع مما درس إلى جرجان ، حيث سمع وعلق وكتب ، وعاد إلى طوس يحفظ ما علق وكتب ، ومكث في ذلك ثلاث سنين كما يحكيه هو عن نفسه خشية أن يفقد علمه بفقد تعليقه ، كما ذكر ذلك في قصة لطيفة .

ثم رحل إلى نيسابور ، وفيها تتلمذ على مؤسس شخصيته العلمية الإمام عبد الملك الجويني إمام الحرمين ، وكان أحد العقول الإسلامية الفذة ، وكان قسماً المذهبين في عصره ، مذهب الفقه ومذهب الكلام والجدل ، فوجد فيه الغزالي طلبته فلازمه - وهو في حدة الشباب والفتاء - وجد واجتهد ونافس وزاحم حتى برع في المذهب والخلاف والجدل ، وأصول الفقه ، وأصول الدين والعقائد ، والمنطق ، وفي هذا الطور من حياته تصدى للمناظرة والجدل وتقدم للرد على المخالفين من المعتزلة والتعليمية القائلين بالإمام المعصوم ، كان عجباً في فهم مذاهب مخالفيه وتقريرها قبل الرد عليها حتى عيب عليه ذلك ،

وقيل له : إنك تقرر شبههم ومذاهبهم بما لم يستطيعوه ، فكان يقول في الاعتذار عن نفسه : إني أخشى أن أرى بعدم فهم كلامهم .

وذاع صيته في هذا الطور من حياته وتكالب عليه أرباب التحل والفرق ، فرسخ لهم طوره فلم يقلوا له قناة ، وقد فتح عليه الجدل وعلم الكلام أبواباً من مسائل الفلسفة في العقائد ، فأخذ في درسها من غير معلم أو أستاذ موقف كما يقول هو ذلك :

« ثم إني ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام بعلم الفلسفة وعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوى أعلمهم في أصل العلم ، ثم يزيد عليهم وتجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمى في عمية ، فشمرت عن ساق الجد في تحصيل ذلك العلم من الكتب بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ ومعلم وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي من التدريس والتصنيف في العلوم الشرعية . . . فأطلعني الله سبحانه بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلصة على منتهى علومهم في أقل من سنتين ، ثم لم أزل أواظب على التفكير فيه بعد فهمه قريباً من سنة أعاده وأتفقد غوائله حتى أطلعت على ما فيه من حذاع وتلبيس وتحديق وتخيل اطلاعاً لم أشك فيه (١) . »

والغزالي رحمه الله يصف نفسه في هذا الطور — وهو أهم أطوار حياته وأعظمها ثورة مع نفسه ومع الحياة الفكرية عامة — فيقول :

« ولم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن ، وقد أنافت السن على الخمسين أقتحم لجة هذا

(١) المنقذ من الضلال .

البحر العميق وأنحوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان
الحدور وأتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة وأفتح
كل ورطة وأنفحص عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب
كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع ، لا أغادر
باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطانته ولا ظاهرياً إلا وأريد أن
أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه
فلسفته ولا متكلماً إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه
ومجادلته ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته
ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً
معطلاً إلا وأنجسس وراءه للتنبيه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته :

وقد كان التعطش إلى إدراك حقائق الأمور دأبي وديدني من
أول أمري وريعان عمري ، غريزة وفطرة من الله تعالى وضعها
في جبتي لا باختيارى وحيلتي حتى انحلت عني رابطة التقليد ،
وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا .

وهذا النص واضح جداً في أن الغزالي يصرح بأنه انحلت عنه رابطة
التقليد ودخل في زمرة الأئمة المجتهدين في أوائل سن الشباب ، لأنها هي التي
تكون قريبة عهد بسن الصبا ، وتلك هي سنة أيام تلمذته لإمام الحرمين .
فأى تقليد هذا الذي انحلت عنه رابطته ؟ أهو التقليد العام في جميع العلوم
والفنون ؟ أم هو التقليد الخاص بالعقائد ؟

والذي يؤخذ من كلام الغزالي أنه يقصد إلى التقليد في العقائد ، بدليل
قوله في النص السابق « وأنكسرت على العقائد الموروثة » وبدليل قوله في آخر
كتابه « ميزان العمل » تحت عنوان (بيان معنى المذهب واختلاف الناس فيه) :
« لعنك تقول : كلامك في هذا الكتاب انقسم إلى ما يطابق
مذهب الصوفية وإلى ما يطابق مذهب الأشعرية وبعض المتكلمين ،

ولا يفهم الكلام إلا على مذهب واحد ، فما الحق من هذه
المذاهب ؟ . . . »

إلى أن يقول :

« فجانِب الالتفات إلى المذاهب ، واطلب الحق بطريق
النظر لتكون صاحب مذهب » .

ومن ثم يظهر أنه لا يدخل التقليد في فروع الفقه في قصده ، وإلا فكيف
تكون انحلت عنه رابطة التقليد فيها وهو في مؤلفاته الفقهية كالوسيط والوجيز
يقرر مذهب الشافعي ، ثم إن الغزالي لم يكن ممن عنوا بالحديث والخلافات ،
وهما من أوائل ما يعتمد عليه المجهتد في الفروع الفقهية .

وانحلال رابطة التقليد في العقائد - وهو الذي يقصده - واجب كل من تأهل
للنظر في الأدلة ، فهل يقصد أبو حامد بذلك منهجه في علم الكلام ؟ إنه يأتي
على الباحث أن يؤمن بأن علم الكلام أخرجه من التقليد إلى الاجتهاد لأنه يقول :
« ثم إني ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعلقتة وطالعت كتب
المتقدمين المحققين منهم وصنفت فيه ما أردت أن أصنف ، وإنما
فصادفته عاماً وافياً بمقصوده ، غير واف بمقصودي ، وإنما
مقصوده حفظ عقائد أهل السنة على أهل السنة وحراستها عن
تشويش أهل البدعة : . . . ولكنهم - أي المتكلمين - اعتمدوا
في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم اضطروهم إلى تسليمها
إما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والأخبار ، فلم
يكن الكلام في حقي كافياً ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً » .

فعلم الكلام إذن لم يكن هو الذي حل رابطة التقليد في العقائد عن الإلمام
الغزالي ، على أننا لا ندرى كيف أن مجرد القبول من القرآن أو الأخبار
المقطوع بها عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يحل رابطة التقليد عن يفهم
طرائق الاستدلال بها ؟ كأن الغزالي لا يرى أن الأدلة النقلية إذا كانت قطعية

النص والدلالة تكفى في حل رابطة التقليد وانكسار العقائد الموروثة ، وما موقفه من جمهور الصحابة وسائر الأئمة قبل ظهور طرائق الاستدلال الكلامية ؟

ولإذا كان علم الكلام لم يحل رابطة التقليد عن الإمام الغزالي فأى علم وراءه يمكن أن يسند إليه حلها أهو علم الفلسفة ؟ وقد درسه الغزالي بعد فراغه من علم الكلام الذى لم يكن وافياً بمقصوده ، وكانت دراسته للفلسفة من قراءة كتبها دون موقف ولا معلم في أوقات فراغه من دروسه وتصنيفه ، ويقول إنه حصلها حتى بلغ فيها أنه فاق أعلم علمائها في سنتين ، وردد النظر بعد فهمها قريباً من سنة حتى اطلع على ما فيها من خداع وتليس وتحقيق وتخيل اطلاء لم يشك فيه .

وهنا نتساءل أية فلسفة هي التي يقصدها الغزالي بهذا الكلام الذي تبجح به في كتابه المنقذ من الضلال ؟ أهى الفلسفة التي يعرفها الفلاسفة القدامى من الأوائل ويعرفها الفلاسفة الذين نشئوا في ظل الإسلام بجميع أبوابها وفروعها .

إن الغزالي يجيب عن ذلك في بساطة وثقة بالغة فيقول :

« فأطلعني الله سبحانه بمجرد المطالعة في هذه الأوقات .

المختلصة على منتهى علومهم . . . » .

ثم أخذ يعدد طوائفهم فذكر « الدهريين » و « الطبيعيين » و « الإلهيين » وذكر أن علومهم بالنسبة إلى غرضه تنقسم إلى رياضية ، ومنطقية ، وطبيعية ، وإلهية ، وسياسية ، وخلقية ، ثم تكلم على كل قسم وأدخل تحته فنوناً .

ونحن نقف فلا نستطيع الحكم على أبي حامد في هذا ، ولا الحكم له وإن كنا نؤمن أنه لا حرج على فضل الله ، مع أنه ذكر في مقدمات التهافت أن آراء الفلاسفة منتشرة وطرقهم متباعدة .

بيد أننا نظن ظناً قوياً في توجيه كلام أبي حامد واطلاعه على الفلسفة في مدى سنتين من مجرد قراءة كتبها دون معلم وأستاذ ، أن أبا حامد أخذ عن .

أستاذه إمام الحرمين مبادئ الفلسفة ممزوجة في علم الكلام والجدل ، فرسخ عنها في ذهنه كثير من مصطلحاتها ولا سيما الجانب الإلهي فلما فرغ من علم الكلام عاود الكلام في الفلسفة مستعيناً بمطالعة كتبها على ضوء ما أخذته عن أستاذه إمام الحرمين ، وقد كان له فيها القدر الملقى غير أنه ما كان يظهر بها كما يدل على ذلك كلامه في كتاب البرهان الذي اشتمل على معضلات فلسفية لا تزال مغطاة على العقول .

وتتبع هذا الظن بأن الغزالي قرأ من الفلسفة مختصرات في أكثر أبوابها فأحاط عاماً بمبادئها وتوسع في باب الإلهيات لصلته القوية بعلم الكلام وأنه اعتمد على كتب ابن سينا والفارابي اللذين اعتبرهما أقوم الفلاسفة بمذهب أرسطو وعبارة ابن سينا قريبة الفهم أكثر من عبارة غيره ، والناظر في كتابه ، الإشارات يجد كثيراً من ألفاظه وعباراته ممزوجة في كتب الغزالي ، ولا سيما كلامه في إشارات عن العارفين ومقاماتهم والزاهدين ودرجاتهم .

وقد يكون الغزالي قاصداً هذا النحو في رده على اعتراض من اعترض عليه فقال :

« ولقد اعترض على بعض الكلمات المثبوتة في تصانيفنا في أسرار علوم الدين طائفة من الذين لم تستحكم في العلوم سرائرهم ولم تنفتح إلى أقصى غايات المذاهب بصائرهم ، وزعم أن تلك الكلمات من كلمات الأوائل مع أن بعضها من مولدات الخاطر ، ولا يبعد أن يقع الخافر على الخافر وبعضها يوجد في كتب الشريعة وأكثرها موجود معناها في كتب الصوفية ، وهب أنها لم توجد إلا في كتبهم فإذا كان ذلك كلاماً معقولاً في نفسه مؤيداً بالبرهان ، ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة فلا ينبغي أن يهجر وينكر » .

بهذا الظن يمكن حل عقدة التوقف في قبول دعوى الإمام الغزالي في اطلاعه على الفلسفة ودراساتها ، ولكن هل هي الفلسفة التي حلت عنه رابطة التقليد بعد إذ عجز عن ذلك علم الكلام ؟

إن الإمام الغزالي لم يثق في الفلسفة ولا في الفلاسفة ، بل إنه صرح بأنه درس الفلسفة ليرد عليها ويقول ، في تهافت : « إنه ابتداءً تحرير هذا الكتاب رداً على الفلاسفة القدماء مبيناً تهافت عقيدتهم وتناقض كلماتهم فيما يتعلق بالإلهيات وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء » .

إلى جانب ما نجده في كتبه من حط على الفلسفة بصفة عامة .

وإذا كان هذا الكلام صريحاً في القدماء من أمثال أرسطو وأستاذه أفلاطون ، فإن الغزالي لم يحجم عن التصريح في كتابه المنقذ عن إدخال من تبع القدماء من متفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابي معهم في التفكير بما كفرهم به .

فعلم الفلسفة إذن ليس هو الذي حل رابطة التقليد عن الغزالي في قرب عهد بسن الصبا .

وإذا كان علم الكلام والفلسفة عجزاً عن حل رابطة التقليد عن الغزالي فما الذي حلها عنه ؟ أهو التصوف الذي انتهى إليه الغزالي ويقول عنه :

« ثم لما فرغت من هذه العلوم أقبلت بهمتي على طريق الصوفية وعلمت أن طريقهم إنما تم بعلم وعمل ، وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها الملمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى . »

ويقول .

« إني علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى ، خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أركى الأخلاق ، بل لو جمعوا عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئاً من سيرتهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا إليه سبيلاً . »

والمصوفية في نظر الغزالي « نور يقذفه الله تعالى في الصدر » دون نظر في دليل أو ترتيب كلام ، وكيف يحل هذا رابطة التقليد في العقائد ، قد يكون مسلماً بالنسبة للشخص في ذاته إذا تحقق له ما يقوله الصوفيون من الكشف الذي ينتهي كما يقول الغزالي :

« إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد وطائفة الوصول ، وكل ذلك خطأ » .

لكن الحالة إذا سلمت لأربابها وحلت عنهم رابطة التقليد في ذواتهم فقط ، فهي ليست حالة العلماء المجتهدين في تأسيس عقائدهم على النظر والبرهان ، ليكونوا فيها قدوة لغيرهم .

لكن الغزالي رحمه الله يحل هذا الإشكال بما يقوله في كتابه « ميزان العمل » تحت عنوان (المذهب الثالث) :

« ما يعتقد الرجل سرّاً بينه وبين الله عز وجل لا يطلع عليه غير الله تعالى ولا يذكره إلا مع من هو شريكه في الاطلاع على ما اطلع أو بلغ رتبة من يقبل الاطلاع عليه ويفهمه » .

ومعنى ذلك أن الإنسان يعيش مع الناس بمذهب وعقيدة ، ومع نفسه فيما بينه وبين الله بمذهب وعقيدة ، ولا ندري ما هذا ؟ إلا أن يكون شيئاً جاء من قبيل خبيثات الفلسفة أو مذهب التعليمية أصحاب الإمام المعصوم والسر المكتوم ، والإمام الغزالي يرد عليهما ويذيف مذهبهما :

ولإذا قبلنا أن التصوف يمكن أن يحل رابطة التقليد ، فتي تصوف الغزالي تصوفاً انتهى به إلى الكشف عن حقائق الغيب فيكون الإيمان مع هذا الكشف إيمان مشاهدة وحضور وهذا لا تقليد فيه ؟ هل تصوف في سن قريبة عهد بسن الصبا التي يقول إنه انحلت عنه فيها رابطة التقليد ؟

ليس بين باحثي الغزالي من يقول إنه تصوف مبكر ، سوى ما لفتنا إليه النظر من بداية حياته على يد شيخه الصوفي الذي وصاه أبوه عليه وعلى أخيه ،

وقد استروحنا من قرائن الحال أن تربية الغزالي بدأت صوفية ، غير أن تلك الحالة لم تتصل ، لأن طلبه العلم وخوضه بحار العلوم واشتغاله بنضال الفرق المخالفة قطعها ، فبقى ما بقي منها راسباً في قاع نفسه حتى حركته النهاية الصوفية العظمى التي انتهى إليها الغزالي في آخر حياته ، على أن بعض الروايات يقول : إن الغزالي كان ينكر على الصوفية أحوالهم حتى هداه الله لطريقهم على يد شيخه النساج ، روى الزبيدي في شرح الإحياء عن قطب الدين محمد بن الأردبيلي قال : قال حجة الإسلام :

« كنت في بداية أمرى منكراً لأحوال الصالحين ومقامات العارفين حتى صحبت شيخى يوسف النساج بطوس ، فلم يزل يصقلنى بالمجاهدة حتى حظيت بالواردات ، فرأيت الله في المنام ، فقال لى : يا أبا حامد ، قلت : أو الشيطان يكلمنى ؟ قال : لا بل أنا الله المحيط بجهاتك الست ، ثم قال : يا أبا حامد ذر مساطرك وأصحب أقواماً جعلتهم في أرضى محل نظرى ؟ وهم الذين باعوا الدارين بحبى ، فقلت : بعزتك إلا أذقتنى برد حسن الظن بهم ، فقال : قد فعلت ، والقاطع بينك وبينهم تشاغلك بحب الدنيا ، فاخرج منها مختاراً قبل أن تخرج منها صاغراً ، فقد أفضت عليك أنواراً من جوار قدسى ففز ونل ، فاستيقظت فرحاً مسروراً ، وجئت إلى شيخى يوسف النساج ، فقصصت عليه المنام فتبسم ، وقال : يا أبا حامد : هذه ألواحنا في البداية محوناها بأرجلنا ، بل إن صحبتنى سيكحل بصر بصيرتك بإئمد التأييد حتى ترى العرش ومن حوله ثم لا ترضى بذلك حتى تشاهد ما لا تدركه الأبصار ، فتصفو من كدر طبيعتك وترقى على طور عقلك ، وتسمع الخطاب من الله تعالى كوسى إني أنا الله رب العالمين . »

هذه رواية نذكرها لا لنعرضها على العقل ليحكم لها أو عليها ، لأن أحوال الصوفية ومدركاتهم فوق طور العقل — كما يقولون عن أنفسهم — وإنما

ذكرناها لنبيين أننا نقف منها موقف الشك ، لما اشتملت عليه من إنكار أبي حامد لأحوال الصالحين ومقامات العارفين ، ولم نطلع على شيء من الإنكار في كتب الغزالي التي قرأناها ، وإنما ينكر على الحلوليين ، من يدعون التصوف وغيرهم من فرق الضلال ، أما صالحو القوم وعارفونهم فكان محباً لهم منذ رضع ألبانهم إلى أن فطم على أيديهم .

وفيها أيضاً ما يؤيد نظرية التصوف في قول رجاله : إن العلم حجاب ، فقد قيل لأبي حامد :

« در مساطرك ، واصحب أقواماً في أرضي جعلتهم محل نظري » .

وفيها أن الغزالي تصوف بعد أن طوف الآفاق وبُحث ودرس وجادل ، ثم عاد إلى بلده طوس ليستقر فيها وهناك اجتمع بالنساج وأخذ عليه الطريق ، فلم يكن التصوف مما عناه في حل رابطة التقليد .

على أن هناك رواية يرويها الشعرائي نقلاً عن محيي الدين بن عربي تفيد أن تصوف الغزالي لم يخلصه تماماً من حجاب العلم ، قال ابن عربي :

« وكان الغزالي يقول :

« لما أردت أن أنخرط في سلك القوم وأشرب من شرايهم نظرت إلى نفسي فرأيت كثرة حجبها - ولم يكن له شيخ إذ ذاك - فدخلت الخلوة واشتغلت بالرياضة والمجاهدة أربعين يوماً فانقذح لي من العلم ما لم يكن عندي ، أصفى وأرق مما كنت أعرفه ، فنظرت فيه فإذا فيه قوة فقهية ، فرجعت إلى الخلوة واشتغلت بالرياضة والمجاهدة أربعين يوماً فانقذح لي علم آخر ، أرق وأصفى مما حصل عندي أولاً ، فقرحت به ، ثم نظرت فيه فإذا فيه قوة نظرية ، فرجعت إلى الخلوة ، ثالثاً أربعين يوماً ، فانقذح علم آخر هو أرق وأصفى فنظرت فيه فإذا فيه قوة ممزوجة بعلم علم ، ولم ألحق بأهل العلوم اللدنية ، فعلمت أن الكتابة على

المحو ليست كالكتابة على الصفاء الأول والطهارة الأولى ولم أتميز
عن النظر إلا ببعض أمور .

قال ابن عربي : « رحم الله أبا حامد ما كان أكثر إنصافه وتحريزه عن
الدعوى » .

وهذه الرواية أظهر في أن العلم حجاب عن الفتوحات اللدنية وإنما يكرن
الفتح من طريق العلم في باب العلم ، وهى تدل على أن مقام الغزالي في التصوف
محدود ، وأنه علم أنه لو تصوف منذ بدايته على مقتضى فطرته لأدرك
السابقين من العارفين .

وإذا كان علم الكلام والفاسفة والتصوف لم يظهر أن واحداً منها هو الذى
حل رابطة التقليد عن الغزالي ، وهى علومه التى صال فيها وجال ، وصنف
وكتب ، وأخذ ورد ؟ فما توجيه كلامه إذن ؟

الغزالي ينظر إلى علم الكلام نظرين :

النظر الأول : باعتباره علماً يقوم على صحة النظر في الأدلة والبراهين
العقلية التى تحقق قضاياه وتثبتها إثباتاً يحمىها من زعزعة المناقضات
والمعارضات والشبه ويؤدى إلى ضرب من اليقين العقلى في حدود المقاييس
العقلية المعتبرة في النظر البرهاني عند من يسلمها .

وهذا النظر هو ما يقصده الغزالي بقوله عن هذا العلم : « فصادفته وافيأ
بمقصوده » وهو بهذا الاعتبار مؤد بمن حصله تحصيلاً كاملاً ، ونظر فيه نظراً
استدلاليّاً إلى أن تنحل عنه رابطة التقليد العقائدى بالنسبة للعقائد الحقّة المأخوذة
أولاً بالتقليد الثقلى عن الكتاب والسنة باستنباط علماء الإسلام .

وقد صرح الغزالي بأن مقصود هذا العلم :

« هو حفظ عقائد أهل السنة على أهل السنة وحراستها من
تشويش أهل البدعة ، فقد ألقى الله على لسان رسول الله صلى

الله عليه وسلم عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم
كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار .

والغزالي بلغ ذروة هذه المرتبة ، فكان إماماً نظاراً ، جادل عن عقيدة
أهل السنة ودفع عنها شبه خصومها ومناقضاتهم دفعاً جعل الناس يلوذون به
باعتباره الحارس للعقيدة بقوة حجته ، وهذه مرتبة لا يبلغها إلا من انحلت
عنه رابطة التقليد في العقائد الموروثة .

« ولقد قام طائفة منهم بما أيدهم الله تعالى فأحسنوا الذب عن
السنة والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة ، والتغبير
في وجه ما أحدث من البدعة » .

وقد كان هو في عصره إمام هذه الطائفة ، وعلى هذه الدعاة قام مجده
في نسابور وبغداد في رحلته الأولى إلى إمام الحرمين وتوليته التدريس في المدرسة
النظامية ببغداد ، فقد انتدب نفسه وندبته عبقرية الجدلية المناهضة المعتزلة
والتعليمية وهما قوى الطوائف المعارضة في عصره فأخذ جدوة بدعتهما ،
وتعلق الناس به وبلغ من الصيت ما لم يبلغه أحد من أقرانه .

ومن هنا يرجح عندنا أن علم الكلام بهذا النظر هو الذي حل رابطة
التقليد عن الغزالي وبلغ به مبلغ الاجتهاد والتحقيق ، وإن كان ابن السبكي
يشكك في ذلك فيقول : « ولم أر له مصنفاً في أصول الدين بعد شدة الفحص إلا
أن يكون قواعد العقائد وعقائد صغرى ، وأما كتاب مستقل على قاعدة
المتكلمين فلم أراه » .

ونحن نعتمد في ترجيحنا على أمرين :

أولاً : على مواقف الغزالي التي تواترت أخبارها منذ لقي شيخه الإمام
اللودعي الجويني وتلقى عنه المذهب والأصليين والمنطق وبرع في ذلك وأحكمه ،
وانتهض في حياة أستاذه للرد على أرباب هذه الفنون وإبطال دعاويهم فهاووا
أمام منطق وقوة عارضته .

وثانياً : على ما بثه في سائر مؤلفاته الأصولية والفلسفية والجدلية ، فإنها كلها تنضح بالذب عن العقيدة ومدافعة الخصوم بلوازم مسلماتهم ، وهى الطريقة المفضلة عند الغزالي ، السائدة في مؤلفاته حتى كتابه تهافت الفلاسفة الذى عقده للرد على الفلاسفة يجرى فيه معهم على هذا النمط ولهذا يحمل عليه ابن رشد في تهافته ويتهكم به ويجهله في بعض مواضع الكتاب بالفلسفة ويناقشه باعتباره مجاباً عن الأشعرية ، وهم طائفة أهل السنة في علم الكلام ، وهذا يبين ميثوث في ثنايا هذا الكتاب .

النظر الثانى : باعتباره علماً لا يفى بمقصود الغزالي فيما يطلبه من اليقين في إدراك الحقائق إدراكاً تثبتته الضرورة العقلية التى ينكشف معها المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، وهذا النظر هو الذى دفع الغزالي إلى أن يقول عن علم الكلام بالنظر الأول :

« وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً ، فلم يكن الكلام أى بالنظر الأول - في حقى كافياً ، ولا لدانى شافياً » .

بيد أنه يعترف أن هذا نمط في تطلب الحقيقة خاص به وبمن يكون على غرارهِ ، ويصرح بأن علم الكلام بالنظر الأول قد يكون نافعاً لغيره محققاً لغرضه :

« فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء ، وكَم من دواء ينتفع به مريض ويستضر به مريض آخر » .

والغزالي يرى في كتاب « ميزان العمل » أن لكل كامل ثلاثة مذاهب : أحدها : مذهب الآباء والأجداد والبلد الذى فيه النشوء والمعلم الذى أخذ عنه . وثانيها : مذهب الإرشاد والتعليم لمن جاء مستفيداً مسترشداً .

وثالثها : ما يعتقدُهُ الرجل سرّاً بينه وبين الله عز وجل ، لا يطلع عليه غير الله تعالى ، ولا يذكره إلا مع من هو شريكه في الاطلاع على ما اطلع

أو بلغ رتبة يقبل الاطلاع عليه ويفهمه ، وذلك بأن يكون المسترشد ذكياً ولم يكن قد رسخ في نفسه اعتقاد موروث نشأ عليه وعلى التعصب له ، ولم يكن قد انصبغ قلبه انصباعاً لا يمكن محوه منه .

فعلم الكلام بالنسبة للمذهبيين الأولين كاف بمقصودهما محقق للغرض المطلوب لهما ، وبالنسبة للمذهب الثالث قد يحقق الغرض عند بعض الناس ويكفي لمقصوده ، وما دام هذا المذهب سرياً ، لا يبوح به صاحبه ولا يحتاج للمناضلة عنه فلا حاجة به إلى علم الكلام ولا لآى لون من البراهين الجدلية .

ومن ثم يخلص للبحث :

أولاً : أن علم الكلام هو الذى حل عن الغزالي رابطة التقليد العام في سن قريية عهد بسن الصبا ، لأنه العلم الذى تضلع فيه على يد قيسميه عبقرى المناظرين وأستاذهم إمام الحرمين وكان إذ ذاك في سن يصدق عليها أنها قريية عهد بسن الصبا .

وثانياً : أن التصوف هو الذى حل عن الغزالي رابطة التقليد الخاصة به التى كان يحسها من نفسه ويريد أن يقتلعها ييقين لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم بحيث لو تحداه من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً في معلومه .

وهذه مرتبة حصل عليها الغزالي بعد أن تخلخلت في نظره دعائم المحسوسات والعقلييات في توصيلها له إلى ذلك اليقين الخاص الذى يطلبه في علمه بالحقائق واضطربت أعصابه ، وتوقف عن النظر مدة كان فيها - كما يقول - على منهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال .

وحصول الغزالي على هذه المرتبة التى يدرك فيها الحقائق إدراكاً يقينياً لا شك فيه لم يكن عن نظم دليل منطقى ، ولا ترتيب كلام بقياس برهاني ، وإنما كان بنور قلنقه الله في قلبه ، فكان ذلك النور مفتاح أكثر معارفه وعلمومه كما هو شأنه مع أربابه .

وهذا أمر لا يجدى فيه النقاش والبحث ، لأنه وراء النقاش والبحث فمن أنكره وطالب بإقامة الحجة العقلية على صحته ووجوده ، قيل له إن العقل ليس هو الباب الوحيد لإدراك الحقائق ، ومن قبله وسلمه فهو مقلد لأهله أو ذائق مذاقهم وشارب من مشربهم ، والغزالي رضى الله عنه يقول :
« فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » .

وقد تكون علاقة الغزالي بالتصوف بدأت في أيام إقامته بالمعسكر بعد رحيله إليها من نيسابور عقب وفاة أستاذه إمام الحرمين سنة ٤٧٨ هـ وأقام بها إلى سنة ٤٨٤ هـ وكان في هذه المدة يحضر مجلس نظام الملك للمناظرة والدفاع عن عقيدة أهل السنة التي كان النظام القيم السياسى عليها في عصره ، وكان نظام الملك سنياً صوفياً :

« شديد التعلق بالصوفية ، شديد التعصب لهم وإبائهم ، مسرفاً أشد الإسراف في البذل عليهم وإعداد التكايا لهم » .

حتى لبواجه الخليفة بتلك القولة ، وهو يعاتبه لإسرافه في النفقة عليهم وإهمال الجيوش :

« لقد أقمت لك عباداً بالليل لو صاحوا لزلزلت الدنيا بخصومك ومادت بهم الأرض : »^(١)

والغزالي شديد الحساسية مرهف الشعور ، عبقرى النفس لوذعى العقل لملاح خاطر فلا يمكن أن يفوته ، وهو في مكانته من نظام الملك ، ملاحظة تعلق النظام بهذه الطائفة وبذله العناية الفائقة في خدمتهم ، والغزالي إذا لاحظ تحرك ، وإذا تحرك أمضى ، فهل يكون خاطر الغزالي تحرك نحو النظر في شأن الصوفية وعلومهم وأحوالهم ومقاماتهم وهو لا بد أن يكون قد جرى النظام الحديث في أمرهم ؟

(١) الغزالي ؛ للأستاذ طه عبد الباقي سرور .

يقول الأستاذ طه عبد الباقي سرور : كان لنظام الملك فضل توجيه الغزالي إلى التصوف والصوفية وقد كان شديد الخصومة لهم شديد الإسراف في تقديمهم فاندفع الغزالي كعادته يبحث كتبهم ويغشى مجالسهم ، بل ويشترك في حلقات ذكرهم .

ولكن الغزالي عاد إلى التدريس في مكان أستاذه إمام الحرمين بنيسابور ، وله فيها عهود في الجدل والمناظرة أيام تلمذته على الإمام ، ويظهر أن ذلك شغله عن مداومة النظر في التصوف فانصرف عنه ، أو على التحقيق صرفته عنه دواعي منصبه الذي تولاه ، وهو منصب خطير جداً ، وكان فيه مرموقاً منظوراً إليه ، والتصوف يطالبه بقطع علائقه بالدنيا ، وهو بهذا المنصب مغمور فيها ، فلم يتسع له المجال لمتابعة السير مع الصوفية ، ولكن لا نعتقد أن الغزالي وهو لماح الخواطر عظيم الروح ، عبقرى العقل تجرد بمنصب التدريس من كل أثر لصوفية المعسكر الذين عاشهم أكثر من أربع سنوات .

وإذا أضفنا هذا الأثر إلى الأثر الأول التقليدي على يد شيخه الأول في طفولته خلص لنا أن الصوفية دأبت عقل الغزالي وروحه منذ طفولته وفي عنفوان شبابه ثم جدت به وأحاطته بشباكها في رجوليته المستحكة ، فجذبته إليها جذباً اضطرابياً ، فكان منها وكانت منه ، وكان لها المدره المفوه ، والعقل المدافع ، فبسط طرائقها ومهد للناس أحوالها وأحكم لهم أصولها ، حتى استقامت على يده علماً موثقاً بقواعده وأصوله وآدابه وسلوكه .

وفي خزائنها نجد مفتاح شخصية أبي حامد رضى الله عنه ، لا باعتبار أنه صوفي اعتنق الصوفية مذهباً ، فكتب في أحوال أهلها ومقاماتهم ، ووطد دعائم علومهم ، وإنما باعتبار انفرد به الغزالي عن سائر الصوفية بل عن سائر العلماء .

ذلك هو ما نسميه « فقه النفس » فالغزالي « فقيه النفس » عبقرى العقل ، ونعني بفقه النفس غوصه على أسرار الشريعة وبيان حِكَمِ أحكامها بحقائق

قلبية وأمور روحية تجعل من هذه الأحكام غايات محبة تنهض إليها النفوس .
 راغبة محبة ، وذلك ما تجده في كثير من كتب الغزالي ، ولا سيما درته .
 اليتيمة (الإحياء) ففيه من أسرار الشريعة ما لم يوجد في غيره من كتب .
 الصوفية ولا كتب الفقهاء ، وإلى هذا المعنى العظيم في الغزالي يرجع انتهاء
 إلى الصوفية واعتصامه بها حتى لقي الله على خير حالاتها صوفياً عليماً فقيه
 النفس ، كامل العرفان سديد النظر صادق الإخلاص ، رحمه الله ورضى عنه ..

هل شك حجة الإسلام ؟

يجمع باحثو الغزالي على أنه رحمه الله شك وأمعن في الشك ، وهم يعتمدون على اعترافات الغزالي نفسه بأنه « دام قريباً من شهرين كان فيهما على مذهب السفسطة » وبأنه تطلب العلم بحقائق الأمور على وجه يقيني ينكشف معه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب وبأنه فتش عن علومه فوجد نفسه عاطلاً عن علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات وبأنه توجه إلى النظر فيهما ليتيقن أن ثقته بالمحسوسات ، وأمان الغلط في الضروريات من جنس ما كان له من قبل في التقليدات ، ومن جنس أمان أكثر الناس في النظريات ؛ أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له ؟

وبأنه أقبل يمتحن المحسوسات والضروريات لينظر هل يمكن أن يشكك فيها نفسه ؟ وبأنه انتهى به طول التشكيك إلى أنه لا ثقة بالمحسوسات لأن حاسة البصر وهي أقواها تريك الشيء موجوداً وهو غير موجود ، والشيء غير موجود وهو موجود ، وتريك الكبير صغيراً فبطلت عنده الثقة بالمحسوسات ، فاتجه إلى العقليات الأولية ، وقال : لعله لا ثقة إلا بها ولكن المحسوسات اعترضت طريقه في ثقته بالعقليات وأبانت له أنه يحتمل أن يكون وراء حاكم العقل حاكم آخر إذا ظهر يكذب العقل في حكمه ، وعدم ظهور ذلك لا يدل على استحالة .

وبأنه لما خطرت له هذه الخواطر وانقدحت في النفس حاول علاجها فلم يتيسر له إذ لم يمكن رفع ذلك إلا بدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية وهي المحسوسات والعقليات الضرورية فإذا لم تكن مسلبة لم يمكن تركيب الدليل ، فأعضل عليه هذا الداء ودام قريباً من شهرين كان

ففيها على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال حتى شفى الله ذلك المرض وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقاية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ولم يكن ذلك بنظم دليل وتركيب كلام بل بنور قلغه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف .

هذه هي اعترافات أبي حامد على نفسه في الشك ملخصة من كتابه « المنقذ من الضلال » والاعتراف كما يقولون أقوى أدلة الإثبات . وكذلك اعتمد باحثو أبي حامد في شكه على قوله في آخر كتابه « ميزان العمل » :

« ولو لم يكن في مجارى هذه الكلمات إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لتنتدب للطلب فناهيك به نفعاً لاذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال » .

وهذا تحسين بالغ للشك لأنه جعله موصلاً للحق ، والحق عنده هو اليقين «الذى لا ريب فيه ولا يمكن معه الغلط ، وجعل الشك طريق النظر الموصل إلى إِبصار الحقائق للخروج من العمى والضلال . وإذا كان الغزالي يرى ذلك طريقاً لغيره فبالحرى أن يكون طريقه هو إلى اليقين »

ونحن نقف من هنا الموضوع عند أبي حامد موقف الشك فيه ، أى أننا نشك في شك أبي حامد رحمه الله معتمدين على أن بعض الباحثين يرون أن الشك بدأ مع الغزالي منذ انحلت عنه رابطة التقليد في سن قريبة عهد بسن الصبا ، وقد صرح بذلك الأستاذان « كامل عياد » و « جميل صليبا » في مقدمتهما لطبع كتاب « المنقذ من الضلال » وذلك كان — في نظرهما — قبل مغادرته نيسابور للمرة الأولى أى وقت تلمذته بإمام الحرمين ، ويرى « ديبور » في كتابه تاريخ الفلسفة في الإسلام هذا الرأي عينه ، وبعض الباحثين يذهب إلى أن الشك تملك أبا حامد بعد خروجه من نيسابور إلى المعسكر في المدة التي أقامها عند نظام الملك .

وهذا الاضطراب يدل على عدم تحقيق هذه المسألة في حياة الغزالي ، فلم يبق إلا أصل وجودها المعتمد على اعتراف أبي حامد .
ولنا توجيه في اعتراف أبي حامد قد برئته من الشك مع التسليم بوقوع الاعتراف .

ذلك أن أبا حامد يقصد بهذا الكلام الذي بسط به اعترافه إلى لون من الأسلوب في الحجاج ، وكان كثير الخصوم في الجدل والمناظرات فأراد أن يكسر شوكة خصومه عن طريق الإيحاء بتشكيكهم فيما بين أيديهم من البراهين. المعتمدة على العقل أو الحس كما أراد أن يحدث هزة فكرية في المجتمع الذي كان ميدان فضاله ، كما قصد إلى التمهيد لأفكاره الجديدة المنزعة من الفلسفة حتى يأمن ثورة العامة بقصده تشكيك الناس في الفلسفة التي انتهض للرد عليها ، والفلسفة إنما تعتمد على أدلة العقل .

ومما يرشح ما ذهبنا إليه أن الغزالي في هذه الفترات التي يزعم الباحثون أن الشك تملك فيها أبا حامد كان أصبح نفساً وأقوى عارضة وأصلب قناة أمام خصومه — كما تدل عليه مؤلفاته في هذه الفترة ومواقفه في مجالس الجدل والمناظرات .

والشاك لا يمكن أن تكون معه هذه القوة البنائية في براهين العقل ومدارك الحس، ولكن الغزالي كان في هذه الفترة أخصب قوة منه في أي فترة أخرى .
وقد تنبه الأستاذ « سليمان دنيا » في كتابه « الحقيقة في نظر الغزالي » إلى ذلك فقال : « ومما يثير الدهشة أن شاكاً في الحقيقة يصدر تأليف إيجابية حول الحقيقة ويدرس حول الحقيقة تدريجاً إيجابياً » .

ثم قال : « لكنني ألاحظ على الغزالي في نقده للفلسفة أنه غير مستجيب لداعي شكه ، لأن قارئ كتاب « التفات » يلاحظ أن صاحبه لا يزاوّل عملية الهدم فحسب بل هو يهدم ليفسح المجال لشيء معه لا يقوم على هذه الأنقاض » .

وذلك حيث يقول الغزالي :

« ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلا تكذيب مذهبهم ، وأما لإثبات المذهب الحق فسنصنف فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا الكتاب ، ونعتنى فيه بالإثبات كما اعتنينا في هذا بالهلم . »

وهذا واضح في أن الغزالي رحمه الله كان متثبتاً من نفسه في هدمه لمذهب الفلسفة ومتثبتاً في عزيمته إقامة بناء عقيدى يحل محلها ، فأين أثر الشك عند الغزالي .

على أن شك الغزالي في اعترافاته لم ينصب على عقيدته وإنما انصب على مسالك هذه العقيدة الموجودة بقوتها التي لم تنزعزع ، ثم إن تشكيك الغزالي في مسالك الأدلة ضعيف جداً لا يناسب عبقرية الغزالي وقوة عقله الجدلية ، لأن هذا الإمام لا يغيب عنه أن البصر آلة لإدراك المحسوسات ، وهي تختلف باختلافه قوة وضعفها في القوة الباصرة سواء أكانت طبيعية أم مزودة بقوة صناعية ، كما تختلف بقرب الأشياء منها وبعدها عنها ، وليس ذلك تضليلاً في حقيقة المعلوم وإنما هو نقص في الآلة أو حجاب في المعلوم .

وقوله في العقل أضعف من قوله في الحس لأنه مبني على فرض وتخيل لم يجد ما يستند به إلا حالة النوم وإلا ما يدعيه الصوفية من حالة إدراكية فوق إدراك العقل .

وكان أبا حامد رضى الله عنه أراد أن يخلص إلى هذه النقلة العظيمة في حياته بالتمهيد لما بهذا القول في اعترافه على نفسه بالشك ، تلك النقلة التي غيرت حياة أبي حامد تغييراً كلياً ، ونعنى بها صبرورته إلى التصوف والصوفية تخلصاً من حياته الاجتماعية المثقلة بأعباء الجاه ومساجلة العلماء والتعرض لحسدهم وسخطهم ، تلك الحياة التي عاشها أبو حامد طول عمره إلا قليلاً مما أدركه في ظل الصوفية من الهدوء النفسى والعقل .

وكان أبو حامد مشتبكاً في حياته الاجتماعية بقيود ثقيلة رأى أنه لا يخلص منها إلا بضرب من هذا اللون الفكرى العجيب الذى خلقه أبو حامد لنفسه ليضعف به القيود الاجتماعية ويمهد الطريق أمامه للخلاص منها . إلى شوق روحانى من مترسبات الماضى السحيق في حياة أبي حامد منذ طفوليته .

*

وهذا موضوع يحتاج إلى بحث خاص وله أهمية كبرى في حياة هذا الإمام ونرجو أن تتمكن من تحقيقه إذا أنسا الله في الأجل ، وإنما قصدنا هنا إلى التنبيه لعل أحداً من الباحثين يشمر عن ساعد الجد فيحقق هذا الجانب من حياة هذا العبقري الذى شغل الدنيا بعلمه وعقله وروحه .

وسلام على أبي حامد في الصديقين والشهداء والصالحين .

الجمهورية العربية المتحدة

مطبوعات

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

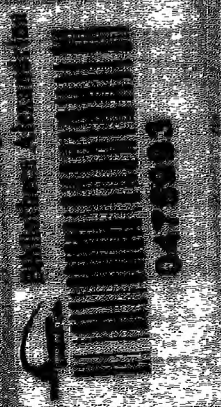
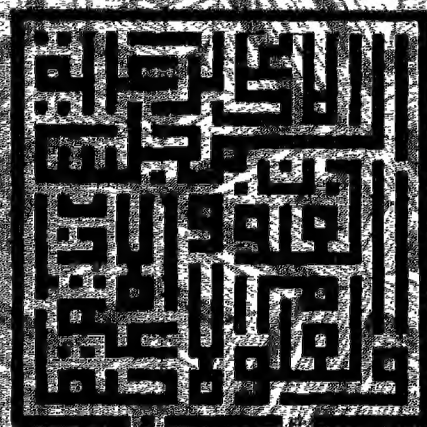
— ٣٣ —

القاهرة

١٣٨٢ هـ — ١٩٦٢ م

مطابع کوئٹا سواتمان و شرکاء
۵ شاخ دفتر آرٹو گرافکس - کیمپ ۱۱۸ ۷۷۷۷۷
۶۳ شاخ مکتبہ اعلیٰ مدرسہ - کیمپ ۱۱۸ ۷۷۷۷۷

الجمهورية العربية المتحدة



القاهرة

مكتبة كوستة نيومان
رقم التسجيل: 0475003
رقم المكتبة: 0475003